

# عام و معلوم

افادات

علامہ مولانا معین الدین اجمیری

برکات اکیڈمی - کراچی

# عالم و معلوم

افادات

علامہ مولانا معین الدین اجمیری

برکات اکیڈمی - کراچی

## چند نایاب کتابیں

فلسفہ قدیم کے معرکتہ الآراء مباحث و مسائل پر علامہ سید  
برکات احمد رحمۃ اللہ علیہ کے مجتہدانہ اور محققانہ افکار پر مشتمل  
صوب ذیل رسائل کے صرف چند نسخے برکات اکیڈمی میں  
باقی ہیں۔

- ۱۔ مسئلہ زمان پر علامہ کا رسالہ "آلقان العرفان" جس کو  
علامہ اقبال نے سبقاً سبقاً پڑھا تھا۔ قیمت: ۱۰۰۰۰۰
- ۲۔ حقیقت اجسام کی تحقیق پر رسالہ امام الکلام  
قیمت: ۷۵۰۰۰
- ۳۔ مسئلہ حرکت پر علامہ کی تحقیق تہراس الحركۃ  
قیمت: ۱۰۰۰۰۰
- ۴۔ علامہ عبدالحق خیر آبادی کا حاشیہ قاضی مبارک  
قیمت: ۳۰۰۰۰۰

برکات اکیڈمی ۱۹۸۷ء لیاقت آباد، کراچی ۱۹  
فون: ۳۱۸۱۰۰

مجلد ۱۹۹۳

سال اشاعت ۱۹۹۳ء

تعداد پانچ سو

مطبع احمد برادرز پرشور ناظم آباد

ناشر برکات اکیڈمی

۲۹۸-۱ لیاقت آباد کراچی ۱۹

فون نمبر: ۳۱۸۱۰۰

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي التقى به في قلوبنا كمالين. فاجتهدوا وجدوا واخاضوا  
مانالوا من الدين المتين. على من شغفهم حبا من الطالبين. فبلغوا أقصى مراتب  
اليقين. والصلوة والسلام على سيدنا محمد افتخارا لانبياء والمرسلين. الذي كان  
شاهدا ومبشرا ونبيا للعالمين وعلى آل وصحبه الذين كانوا اشد حبا لله وتبعا  
للنبي الامين ومظاهر بركات الله المعين.

## بحث العلم والمعلوم

لفظ علم کا اطلاق چند معانی پر آتا ہے۔

(۱) الصورة الحاصلة یعنی کسی شے کی نقشہ جو ذہن میں آوے۔

(۲) حصول الصورة یعنی کاذہن میں ہونا۔ یا دوسرے الفاظ میں کسی شے کی نقشہ ذہن میں آنا۔ اس صورت میں علم عبارت صورت  
سے نہ ہوگا بلکہ صورت کے حصول کا نام ہوگا۔ پہلے معنی کو عام طور سے اس طرح تعبیر کرتے ہیں۔ "الصورة الحاصلة من الشئ في الذهن"۔  
دوسرے معنی کی عام تعبیر یہ ہے "حصول صورة الشئ في الذهن"۔

(۳) الحالة الانشائية او الحالة الادراكية یعنی علم نہیں ہے کما شیدہ کے نقشے اور صورتیں ہوں (جو ذہن میں آویں) بلکہ نورانی  
حالت و کیفیت ہے جو بردہ و فاضل کی جانب سے نفس پر فائز و طاری ہو جو کما شیدہ کے حصول میں کہ بعد یا بغیر حصول صورت کے۔  
(۴) اتقاسش بنفس تنگ الصورة یعنی علم نہ نام صورت کا ہے۔ نہ اس کے حصول کا بلکہ صورت و نقش کے قبول سے عبارت جس کا  
قابل نفس ہے۔

وہ الحاضر عند الذکر یعنی نفس کے سامنے (جو کہ مددک ہے) کوئی شے حاضر ہو وہاں صورت ہو یا خود شے وہ شے حاضر علم ہے  
اس معنی میں صورت کی تخصیص نہیں ہے۔



(۶۱) الاضافۃ العلم بالعلم یعنی عالم معلوم کے درمیان جو نسبت قائم ہوتی ہے اس نسبت کا نام علم ہے۔ ظاہر ہے کہ جب کوئی شخص کسی کو جانتا ہے تو دونوں کے درمیان ایک اضافہ نسبت قائم ہو جاتی ہے۔ یعنی جاننے کے بعد ایک عالم کہلاتا ہے اور دوسرا معلوم اسی بنا پر ایک کو دوسرے کی طرف مختلف کہتے ہیں اور کہتے ہیں عالم المعلوم یا معلوم العلم اسی درمیانی رابطہ اضافہ کا نام علم ہے۔

(۶۲) اتحاد العاقل والمقول یعنی عالم کا معلوم کے ساتھ متحد ہونا یا مثلاً زید کے جاننے کے لئے یہ ضروری ہے کہ جاننے والا زید بن جائے اس طور پر مصداق علم ہر ایک معلوم کو ذات عالم کے ساتھ اتحاد ہے یہ مذہب ایک شخص کا ہے جس کا نام فروریوس ہے۔ ابن سینا (شرح نہیں) نے اس کو باطل و مخون قرار دیا ہے۔ معانی علم کے اختلاف کا منشا یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ جب کسی شئی کا نقشہ یا صورت ذہن میں آتی ہے تو ہر جہاں اور متعلق ہو جاتے ہیں۔

(۱) صورت

(۲) صورت کا حصول

(۳) صورت و نقش کا قبول کرنا صورت کو حصول صورت لازم ہے کہ جذبات صورت سے متزعج ہوتا ہے۔ جیسے ضابط سے ضرب کا استخراج۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ جب صورت یا نقش ذہن میں حاصل ہوا ہے تو نفس کا قبول بھی اس کے ساتھ ساتھ ہے۔ نفس قبول نہ کرتا تو صورت کا حصول کیونکر ہو سکتا تھا۔ اسی طرح

(۴) معنی اضافہ کا بھی تحقق ہوتا ہے۔ اور یہ بالکل ظاہر بدیدی ہے غرض علم کے تحقق ہونے پر یہ امور چہاں کہ ضرور حاصل ہوجاتے ہیں پس ضرور ہے کہ علم کا مصداق انہیں امور چہاں کہ میں سے کوئی نہ کوئی ہوگا۔ خواہ وہ صورت ہو یا اس کا حصول یا اس کا قبول یا اضافہ بین العالم والمعلوم ان چار کے دائرہ سے کوئی شئی خارج نہ ہوگی اس کا لحاظ کرتے ہوئے بعض کا خیال صورت کی طرف منتقل ہوا بعض حصول صورت کو مصداق علم قرار دیا ہے بعض کی رائے انتشار پر مبنی ہے بعض اضافہ کے قائل کے قائل ہو گئے۔ منشا اختلاف کی یہ تین درجہ حقیقت ظہیم کی سہولت کے لئے ہے ورنہ حالت اتحاد یا اس دائرہ سے خارج رہتی ہے اور اسی طرح سداوہ معنی اتحاد العاقل والمقول (خارج رہتا ہے۔

## علم کس مقولہ سے ہے

علم اگر صورت سے عبارت ہے تو وہ مقولہ کیفیت ہے۔ یہ جیب ہے کہ صورت سے مراد شے و مثال ہو جیسے کہ مسلک اشراقیہ ہے کہ وہ صورت کے لئے صرف اس پرکتفا کرتے ہیں کہ وہ شئی کا نقشہ اور تصویر ہو اس شئی اور نقشہ کا تصویر کے ساتھ متحد ہونا یا نہ ہونا نہیں فرماتے لیکن اگر صورت کے لئے یہ ضروری ہو کہ وہ شئی (دو صورت) کے ساتھ متحد ہونا یا نہ ہونا مشاہدہ ہے تو اس صورت میں علم کسی نہ من مقولہ کے تحت میں نہ ہوگا بلکہ معلوم کے تابع ہوگا اگر وہ جوہر ہے تو علم بھی جوہر ہوگا اگر وہ مقولہ کیفیت سے

ہوگا۔ اسی پر دوسرے مقولہات کا قیاس کر لیا جائے۔ دوسرے معنی (حصول صورت) کے لحاظ سے معنی صدی انتہائی ہوگا۔ اب خواہ اس کو مقولہ کیفیت کے تحت مانو جیسے کہ مسلک تحقیقین کا ہے کہ وہ امور عامہ کو کسی نہ کسی مقولہ کے تحت میں مانتے ہیں گو مقولہ کا مصداق انتہی صدق معنی ہو یا کسی مقولہ کے تحت میں داخل نہیں جیسے کہ مسلک سیرناہ ہے اور یہ ظاہر ہے کہ وجود حصول امور عامہ میں سے ہیں جس سے معنی کے لحاظ سے علم حقیقہ و احد اور مقولہ کیفیت سے۔ جو حق معنی کی رو سے علم مقولہ انفعال ہے۔ پانچواں معنی عام ہے شامل ہے صورت کو دفع صورت کو۔ اس اعتبار سے وہ کسی مقولہ کے تحت میں داخل نہیں۔ البتہ صورت کی صورت میں مقولہ کیفیت کے تحت میں ہوگا بشرطیکہ صورت معنی شے و مثال ہو چھٹے معنی کی رو سے مقولہ اضافہ کے تحت ہوگا۔ سداوہ معنی کے لحاظ سے علم کسی خاص مقولہ کے تحت میں داخل نہ ہوگا۔

## علم حقیقہ واحد ہے یا نہیں

یہ امر بدیدی ہے کہ علم بھی مثل دوسری اشیاء کے ایک حقیقہ واحد واقع ہے۔ اور تمام اشیاء سے ممتاز ایک حقیقہ ہے جس طرح سوادہ بیاض۔ نور ظلمت۔ شجر۔ حجر۔ حیوان۔ حقائق ثابتہ نفس الابرہ میں اور ہر ایک اپنی حد میں نہ صرف ہے کہ ایک مقولہ کے تحت میں داخل ہیں بلکہ ہر ایک ایک حقیقہ نوہر ہے جو دوسرے انواع سے ممتاز ہے اسی طرح علم بھی مثل دیگر اشیاء کے ہے کہ یہ بھی ایک نوع ہے جو دیگر اشیاء سے ممتاز ہے۔ اس کا اثرات اقرباً تمام اشیاء متساویہ کو ہے۔ اور اس کی بابت کے سب شاہد ہیں۔ اب دیکھتا ہے کہ کس نوعیت اور مذہب پر علم حقیقہ واحد ٹھہرتا ہے اور یہ مذہب یا نوعیت صحیح ہوگی جس کی رو سے علم ایک نوع یا ایک حقیقہ قرار پائے اس میں ہر سوا مذہب حالت اتحادیہ کے کوئی مذہب پورا نہیں آتا جس کے عامہ متکلیفین قائل ہیں شے و مثال کے طور پر اگر یہ علم ایک مقولہ کے تحت میں آجاتا ہے لیکن حقیقہ واحد نہیں بنتا۔ ہر ایک شے ایک خاص نوع کے تحت میں ہوتی ہو کہ وہ صورت و اشکال انواع متباینہ تسلیم کی گئی ہیں۔ اور صورت کے طور پر (جس میں صورت کا اتحاد بحسب الامور دو صورت کے ساتھ قرار دیا گیا ہے) علم کسی ایک مقولہ کے تحت میں بھی باقی نہیں رہتا۔ اس مسلک پر جوہر کی صورت جوہر ہے اور کیفیت کی کہ اور کی کہ دلی ہذا افس۔ اتحاد حقیقہ یہاں کیا ذکر ہے حال مذہب فروریوس کا ہے کہ اس میں علم معلوم خارج کے تابع ہے۔ باقی ماندہ مذہب کی رو سے گو علم کسی ایک مقولہ کے تحت میں آجائے لیکن وہ محض انتہائی اعتباری رہ جاتا ہے۔ حالانکہ بنا پر عقلیہ اس پر شاہد ہے کہ علم ایک حقیقہ واحد ہے۔ اس کا وجود محض انتہائی اعتبار پر موقوف نہیں ہوتا جس طرح سوادہ بیاض و غیرہ حقائق واقعی ہیں بالکل اسی طرح علم بھی ایک واقعی حقیقہ ہے غرض علم ایک حقیقہ واحد واقعہ صرف اس مسلک پر ٹھہرتا ہے جو مسلک عامہ متکلیفین ہے۔ یعنی علم حالت اتحادیہ یا نہ ہو کہ اس کا نام ہے نہ کہ صورت یا شے و مثال کا علم کے متعلق مذہب یہ لحاظ معلوم۔

عامہ متکلیفین کے نزدیک علم حالت ادراک ہے۔ اور یہ معنی علم ہے۔ معلومیت کا مصداق شئی خارجی ہے۔ ان کے نزدیک معلوم کی دو قسمیں (معلوم بالذات، معلوم بالعرض نہیں ہیں) علم ذہن میں قائم ہے۔ معلوم خارج میں موجود۔ یہ حضرات اشیاء کا وجود ذہنی تسلیم



ہوتی ہے یا بالفاظ دیگر وہ شئی ہر دو طرف میں محفوظ رہتی ہے اور دیگر خواص حقیقہ کا تبدیل نہیں ہوتا تو اس صورت میں جوہر کی صورت دو چیزوں میں قائم رہتی ہے جوہر ہونگی۔ حالانکہ اس پر عرض کی تعریف صادق آتی ہے کہ وہ موضوع (ذہن) میں موجود ہے۔ پس ایک شئی جو ہر عرض کا صدق ہو گیا حالانکہ جوہر عرض دو تہاں حقیقت میں ہے۔ اس کا جواب شیخ نے اس طرح دیا ہے کہ عرض جوہر میں کوئی تہاں نہ ہوتا تھا۔ ایک شئی ایک وقت صدق اور دوسرے وقت نہ ہو سکتی ہے جوہر کی تعریف صرف اس قدر ہے کہ موجودی کا موضع جوہر کی تعریف یہ ہے کہ نہایت اذاجدتی یا فاعلج کا منت لائی ہو موضوع ظاہر ہے کہ ہر دو (جوہر عرض) کی یہ تعریفات باہمی متصادم و متجان نہیں۔ صورت جوہر یہ چونکہ سرست موضوع (ذہن) میں موجود ہے اس وجہ سے وہ عرض ہے۔ لیکن جب کہ وہ خارج میں ظہور کرے گی تو قطعاً وہ موضوع میں نہ ہوگی۔ اس لحاظ سے وہ جوہر بھی ہے۔ پس اس میں کیا مضائقہ ہے کہ ایک شئی ایک وقت جوہر بھی ہو اور عرض بھی جوہر ہے۔ اس وجہ سے کہ شیخ نے جوہر کے جوہر کی ذکر کئے ہیں مقولات باقی میں بھی اس کا اعتبار ہے۔ مثلاً کیف کے یہ معنی ہیں کہ میتہ اذاجدتی یا فاعلج کا منت لائی ہو موضوع و لا یقتضی التعمد و التمسک اس لحاظ سے سب مقولات عرض باہمی بھی اور جوہر کے ساتھ متصادم ہیں۔ اور یہ ظاہر ہے کہ عرض نہیں مقولات میں منحصر ہے۔ پس حالت یا حضور صورت جوہر یہ کسی کی مقولہ کے تحت میں داخل ہوگی اور منظر تصادم پیش آجائے گا ابدیت اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ عرض کا اختصاص مقولات میں ہے جوہر خارج میں موجود ہیں۔ لیکن یہ بات نسبتاً اضافہ میں ہیں چل سکتی و نیز یہ کہ عام طور پر علم کو مقولہ کیف سے گردانا گیا ہے۔ اس طور پر یہ تعبیر باطل ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے محقق دوانی نے کہا ہے کہ اور دوسرے کیف وغیرہ جہاں کہتے ہیں بجز اول و تشبیر علامہ قوشچی نے جواب میں یہ ہوا اختیار کیا ہے کہ صورت جوہر یہ کوہن میں حصول بلا حصول ہے اور علم دوسری شئی ہے جوہر میں قائم ہے۔ اس طور پر ہر ایک شئی دو متجان مقولہ کے تحت میں نہیں آتی لیکن خبر (ذہن) میں کسی شئی کا حصول بلا حصول دائرہ عقل سے خارج ہے۔ علامہ غفری ہر ایک مقولہ کے متعلق دعویٰ کر بیٹھتے ہیں کہ اس کے دو معنی ہیں۔ ایک معنی کے لحاظ سے وہ مقولہ ہے اور دوسرے معنی کے لحاظ سے عرض عام، ہر صورت جوہر یہ کیف یعنی عرض عام ہے۔ لیکن کلام قوم میں اس کا اثبات مشکل ہے کہ ہر ایک مقولہ کے دو معنی آئے ہیں عرض اشکال کا حل عیساکر چاہئے وہ کسی سے نہ ہو سکا۔ اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ اشکال ہر تقدیر پر وارد ہے خواہ صورت جوہر یہ کو علم قرار دیا جائے یا نہیں۔ البتہ اس کے علم قرار دینے پر اشکال میں زیادتی ہو جاتی ہے۔ انھیں غریبوں اور دشواریوں کو دیکھتے ہوئے صدر شیرازی صاحب تحقیق دوانی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ صورت جوہر یہ ذہن میں پہنچ کر کھنڈن جاتی ہے۔ چونکہ ان کے نزدیک وجود اصل ہے اور ہیات اس کے تابع ہیں پس وجود کے تبدیل سے ہیات میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے۔ تعجب خیر نہیں اس وجہ سے آسانی کے ساتھ انہوں نے اس مسئلہ کو اختیار کر لیا اور یہ سمجھ بیٹھے کہ اس سے تمام دشواریوں کا خاتمہ ہو گیا۔ لیکن اولاً یہ مذہب ہی نیست ہے کہ ہیات جو عرض وجود میں وہ اپنے خاص کے تابع نہ رہتی۔ ثانیاً یہ کہ اس طور پر ہیات کا انقطاع نہیں ہوا حالانکہ کلام اس تقدیر تھا اور اس کی تصدیق جاری تھی غرض کہ علم بطریق العظام باقیدہ ہر۔

(۴) جوہر کی حقیقت۔ عامہ متکلمین وجود ذہنی کے منکر ہیں۔ ان کے نزدیک شئی خارجی معلوم بالذات ہے کسی شئی کا فطرہ صورت ذہن میں نہیں آتی اس وجہ سے ان پر لازم علم ہوتا ہے کہ علم صرف ذات امر ہے۔ یہ معلوم کو چاہتی ہے۔ بغیر معلوم اس کا تحقیق غیر ممکن ہے

پس طرح الودہ بغیر قوتہ قادتہ بغیر مقدرہ تحقیق نہیں ہو سکتی اسی طرح علم بغیر معلوم تحقیق نہیں ہو سکتا معلوم کے فقدان پر علم کا فقدان ہو جاتا ہے معلوم بعض کے ساتھ علم متعلق نہیں ہو سکتا اور وہ معلوم قرار پائے گا اور جبکہ معلوم ہو گیا تو وہ معلوم بعض نہیں رہا۔ کیونکہ معلوم بعض کسی صفیہ کے ساتھ معروف نہیں ہو سکتا۔ یہ لازم نہایت نزدیک قوی ہے۔ لیکن متکلمین اس الزام کا التزام کرتے ہیں اور وہ علم کا تعلق مع بعض کے ساتھ جالزاتے ہیں اور یہ بظاہر باطل ہے۔ اسی وجہ سے محققین متکلمین اس معاملہ میں حکماء کے ہم آہنگ ہو گئے ہیں اور وہ مثلثاً وجود ذہنی کو تسلیم کرتے ہیں۔ قائلین بالوجود الذہنی کی بڑی دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات ایسی اشیاء کا علم ہوتا ہے جن کا خارج میں وجود نہیں ہوتا پس جب کہ وہ خارج میں نہیں تو معلوم ہونے کی وجہ سے ضرور کسی نہ کسی ظرف میں ان کو موجود ہونا چاہیے اس صورت میں لا محالہ ان کا وجود ذہنی تسلیم کرنا ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ جو اشیاء خارج میں معلوم ہیں ان کے لئے واقعی احکامات کے لئے جاتے ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ ثبوت احکام کے بغیر معلوم علیہ ثابت نہ ہو سکتا۔ کوہن کسی حکم کا ثبوت ہوتا ہے اس بات کو چاہتا ہے کہ ثبوت لہر سب ثابت ہو اور جبکہ خارج میں وہ موجود ثابت نہیں ہے تو لا محالہ ذہن میں اس کا ثبوت ہونا چاہیے اور وہ ان اشیاء کے نقشے یا صورت میں ہیں۔ خاتم الحکمہ حضرت مولانا فضل حق قدس سرہ فرماتے ہیں کہ اشیاء کے لئے وجود خارجی کی طرح وجود ذہنی کا ثبوت باطل بدیہی ہے۔ ذوق سلیم اس کا شائبہ ہے اور یہ وہاں بات کے قبیل سے ہے اس پر استدلال قائم کرنے کی ضرورت نہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ متکلمین اس کو محسوس نہیں کرتے کہ جو وقت محض (تشریحی) کا تصور ان کو ہوتا ہے تو ان کی مدد شک ہوتی ہے حالانکہ انہیں وہ سامنے نہیں آتی۔ یہ اثر صرف تشریح کے وجود ذہنی کا ہے۔ پس وجود ذہنی کا انکار انکار بدیہی ہے عیساکر پہلے ذکر کیا گیا اگر حکماء اس پر اقتدار کرتے تو بہتر ہوتا لیکن انہوں نے اشیاء کی صورتوں کو (جو کہ اشیاء کا وجود ذہنی ہے) مصداق علم قرار دے دیا اور اشارہ نے تو ایک قدم اور آگے بڑھادیا صورتیں اشیاء کے ساتھ متحد بحسب المابیتہ ہیں۔ حکماء اس غلطی کا یہ ثبوت ہو اگر ان پر وہ لازم قائم ہو گئے۔

(۱) علم حقیقہ واحد نہیں رہا۔

(۲) علم معلوم دونوں متحد المصدق ہو گئے۔ یعنی جب جوہر خارجی معلوم صیغہ بالذات کے دائرہ سے نکل گیا تو اب بجز صورت ذہنیہ کے کوئی معلوم بالذات باقی نہ رہا کہ اس کے وجود عدم پر علم کا وجود عدم پر منحصر ہو گیا۔ اور یہی صورت ذہنیہ جب علم قرار پائی تو بہرہ (علم معلوم کا مصداق) ہی صورت ذہنیہ ہو گئی حالانکہ علم معلوم متجانہ میں ان میں تقابل تضاد ہے۔ اور جبکہ ہر دو متجانہ ہیں تو ہر دو کا مصداق علیحدہ ظہور ہونا چاہئے۔ اس رمز کو مکمل بھی سمجھتے ہیں۔ اسی وجہ سے انہوں نے صورت حاصل کے دو اعتبار پیدا کر لئے۔ یعنی۔

(۱) صورت ذہنی حقیقت ہی میں (بلا لحاظ خواص ذہنیہ بدول اختلافات شخصیات عقلیہ)

(۲) صورت غلطو یا عوارض الذہنیہ۔ پہلے اعتبار کے لحاظ سے صورت ذہنیہ کو معلوم قرار دیتے ہیں۔ اور دوسرے اعتبار کے لحاظ سے اس کو مصداق علم کہتے ہیں۔ اس طرح وہ گویا اپنے زعم میں اس الزام سے بڑی ہو گئے اور سمجھ بیٹھے کہ علم معلوم کا مصداق متغایر لکل آیا کہ تغایر اعتباری ہی لیکن حقیقت یہ ہے کہ بعض اس تغایر اعتباری سے کوئی تشویش کا نہیں ہوتا۔ علم معلوم ہر دو حقائق ذہنیہ کے قبیل سے ہیں۔ علم کا علم ہونا اسی طرح معلوم کا معلوم ہونا کسی کے لحاظ و اعتبار پر موقوف نہیں ہے۔ اسی وجہ سے متکلمین دونوں کا



مصدق علیہ مانتے ہیں۔ علم ان کے نزدیک حالت اخلاقیہ ہے اور مصداق معلوم یا شئی خارجی ہے (حسب رائے منکرین صیغہ یعنی یا شئی ذہنیہ)۔ حسب رائے قائلین یا بالوجود الذہنی)۔ مثلاً شکر کے مسلک پر (جو کہ اخفاطاً مایات کے قائل ہیں) خصوصیت کے ساتھ وہ اشکال غویض لازم آتا ہے جس کا ذکر اوپر آیا۔ شکر اقدیم کا دامن اس سے پاک ہے۔ عرض حکماء شکر اقدیم پر (دوام قائم ہوتے ہیں۔ اور حکماء مثانیہ کی طرف تین اقوام عامہ ہوتے ہیں تیسرے اقوام (یعنی ایک شئی کا دو مقولے کے تحت میں سمجھنا) ایسا ہے کہ اگر مثلاً صیغہ صیغہ ذہنیہ کو مصداق علم یعنی قریب میں تب ان کو اس سے غیر شکر۔ اسی وجہ سے محققین تفکیک میں نے معلوم کے درجہ میں صیغہ غیر متحدہ (شیخ) کو رکھا ہے اور علم حلالہ انجائیکہ کو قرار دیا ہے۔ اس مسلک پر علم معلوم متفق رہا ہوتا ہے۔ اور علم کا تعلق معدوم مضی کے ساتھ لازم نہیں آتا اور پھر مزید نبط ہے کہ علم حقیقہ واحدہ کے تحت میں آجاتا ہے۔ میرزا پر، علامہ قوشی، وعب اللہ بہاری اس امر کو سمجھ لیتے تو کبھی صیغہ متحدہ کے قائل نہ ہوتے۔ اور جو معلوم میں یہی۔ ان کے قول یا حالت کرنے سے گو علم معلوم متفق رہا ہوتا ہے۔ لیکن یہ اشکال ان پر بے ستور قائم رہے گا کہ ایک شئی دو تہائی مقولہ کے تحت میں آسکتی۔

دلائل ابطال صورة

یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حوتہ کے قلم ہونے کے ابطال میں جو دلائل ہیں ان کو ایک فصل میں جمع کر دیا جاوے۔ اس میں گوئی کر دیا ہو  
گی لیکن افادہ سے خالی نہ ہوگی

دلیل اول یہ دلیل چند مقامات پر موقوف ہے۔

(۵) جوچیز کہ کسی خارجی سے ذہن میں حاصل ہوتی ہے وہ ایک اثر ہوتا ہے۔ دویاتین اس سے زیادہ بگڑ نہیں سہتے اس لیے وہ ان شایڈ (۵۰) دوسرے موجود خارجی حقیقی معلوم نہیں قرار دیا جاسکتا کہ وہ منفی معلوم ہوتا ہے یا بوجا تا ہے۔ لیکن علم پرستوں کا یہ عقیدہ جو کہ ہوتا ہے حالانکہ علم مصطفیٰ ذات اخلاقیہ ہے اور یہ محال ہے کہ ایسی صفہ کا بقا دے اس کے متعلق کہے ہو۔

۳) احمد با شخص ایک اعتبار سے دونوں کا اجتماع نہیں ہو سکتا۔

۴۴) کسی شئی کا علم کسی ذہن کے فرض و اعتبار پر موقوف نہیں ہے کیونکہ مکمل امر ذاتی ہے اور امور ذاتیہ اس پر موجود تحقیق ہونے میں کسی کے لحاظ و اعتبار پر موقوف نہیں ہوتے درنہ اعتباریات دو اقسام میں کوئی فرق در ہے۔ ان میں پہلی مقدارمات کے بعد دریافت طلبیہ امر ہے کہ وہ صورت جو کسی شئی کی ذہن میں حاصل ہوتی ہے۔

(۱) وہ محض علم ہے اور معلوم کوئی اور شئی ہے یا

(۲) وہ صرف معلوم ہے اور غلم اس کے ماسوا ہے یا

(۳) علم معلوم دونوں کا مصداق ہے اور محض ایک اعتبار سے یا

(۴) دونوں کا مصداق دو مختلف اعتبار سے ہے۔ انفرادی اور اعتبار۔

۳۰۰۔ ہاں بالکل باطل اور اس نقطہ میں اس وجہ سے کہ اس ہر دو تقدیر پر علم، محض ایک، اعتباری نشی ہو جائے گا۔ حالانکہ فرض و اعتبار پر علم کی قطعاً غیث ہے جس کے ہر مقدمہ کے بعد اس سے واضح ہو چکا تھا کہ میرے اعتبار کی بنا پر علم باطل معلوم ہو جائے گا۔ حالانکہ مقدمہ شانہ سے اس کا ابطال واضح ہو گیا۔ چوتھے احتمال کی رو سے علم معلوم دونوں کا انتہاء ہو جائے گا۔ برزخ مقدمہ رابع پہلا احتمال بھی باطل ہے کیونکہ علم ہر صورت قرار پایا تو معلوم کیا نشی ہو گیا۔ اگر موجود رابعی کو توبہ مقدمہ شانہ کی رو سے باطل ہے کیونکہ غرض میں اس میں مبدء ہر دو جاتی احوال کا علم باقی رہتا ہے پس لازماً رابعی تسلیم کرنا ہو گا کہ اسے ادیان میں جو توبہیں قسم میں وہ معلوم ہیں اور علم کوئی دوسری نشی ہے۔ اور یہ اس پر ہے کہ علم حقیقہ واحد ہے جس کے افراد مختلف ہر حقیقہ میں ہیں۔ یہ بات صرف قول باطلہ لیری ہی سے ہو سکتی ہے جس میں معلوم ہو گا کہ علم ہر حالہ کی فیض احد کا ہے جس سے اشیاء کا انکشاف ہوتا ہے۔ اس سے ظاہر ہو گیا کہ احتمال ثانی ہی حق ہے۔

دلیل دوم اس کے انکار کی مجال نہیں کہ برادقائت کلیات و مقامات مقتضات کا علم ہو تا ہے جن کا علم اشیاء خارجیہ سے  
ماخوذ نہیں ہوتا اور یہ مقامات خارج میں موجود ہوتے ہیں۔ ان کا حصول ذہن میں برابر است ہوتا ہے پس اگر یہ مقامات ہم جو ذہن میں حاصل  
ہوئے ہیں اپنا علم جو یہی ہے تو یہ مقدمہ حاشہ کی رو سے باطل ہے کہ ایک قطعی مصداق علم معلوم نہیں ہو سکتی۔ خارج میں کوئی شئی موجود  
نہیں ہے جس کو ان کا علم یا معلوم کہا جا سکے۔ پس ان اعمال ان کا علم ایک دوسری حالت یا کیفیت کے ذریعہ ہوگا جو ذہن میں قائم ہے۔ اس سے  
معلوم ہوگا کہ اشیاء کے نقشے یا ان کی صورتوں کو مصداق علم قرار دینا صحیح نہیں برادقائت علم ہو تا ہے اور صورت کا مصداق علم ہونا درحقیقت  
مہرے سے صورت یا معلوم یا ماخوذ کا جو یہی نہیں ہوتا۔ پس مطلقاً صورت کو مصداق علم قرار دینا کوئی دانشمندی نہیں ہے۔

دلیل سوم علم اور صورتہ مقننہ مع العلوم ہوتو تصور اپنے نقیض (لا تصور) کا عین ہو جائے کیونکہ جس طرح ہم دوسری اشیاہ کا تصور کرتے ہیں اسی طرح لا تصور کا بھی تصور کرتے ہیں تو اس صورتہ میں لا تصور عین تصور ہو جائے گا کیونکہ علم معلوم کا تصور تسلیم کر لیا ہے اور یہ ہر ممال کے کرشمی اپنے نقیض کا عین ہو جاوے۔

دلیل چہاں علم اگر ضرورہ متقدم ہو تو لازم آتا ہے کہ علم حقیقہ حاصل نہ رہے بلکہ ایک مقولہ کے تحت میں بھی مندرج درجہ ہے کہ گوکہ اس صورت میں علم جوہر میں جوہر ہوگا اور علم کیفیت (دعویٰ ہذا نفس) کا علم بلکہ اعتباری ہی ہوگا اور انتزاعی بھی ہو کہ اعتباریات و انتزعات کا یہی علم ہوتا ہے اور فرض یہ کیا گیا ہے کہ جس کا علم ہوتا ہے وہ اس کا عین ہے یہی علم واقعی حقیقہ ہی ہو اور اعتباری ہی ہے۔ یہ دلیل مشہور ہے۔  
دلیل پنجم علم اگر ضرورہ سے عبادت ہو تو لازم آتا ہے کہ اس کا علم، علم حضوری ہو کہ یہ بات حکماء کے مابین طے شدہ ہے کہ ذات اور صفات کا علم، علم حضوری ہوتا ہے اور جب کہ ضرورہ معدوق علم ہے تو وہ نفس کی صفت ہو کہ اس ضروری ہے کہ اس کا علم، علم حضوری ہو یا صفت اس کے اس کا علم حضوری ہونا یا بل ہے خواہ ضرورہ کا کوئی اعتبار لیا جاوے۔

(۱۷) اعتبار حقیقہ کلی کا ہے۔ اس اعتبار کی وجہ سے صورتہ صفت نفس نہیں بن سکتی کیونکہ جو صفات ہوتی ہیں حضور شخص ہوتی ہیں پس اس کے صفہ نہ ہونے کی وجہ سے اس کا علم، علم حضوری نہ ہوگا اسی بنا پر مشہور ہے کہ کلیات کا علم، علم حصولی ہوتا ہے۔

(۴) صورت من حیث الالکشاف بالوارض الذانیه خواص حیثیہ تعینہ ہو یا بعض عنوان میں دونوں صورتوں میں اس کا علم ملنا محشیہ



اعتباری ہے تو فی حقیقت اعتباری ہو گا اور اعتباریات کو صفات نفس ہونے سے کیا علاقہ کہ کوئی صفات نفس مثل نفس ہوا فی ہوتے ہیں نہ کہ اعتبار پر موقوف۔

(۱۰) صورتہ شخص جو ہر میں قائم ہے اس میں ایتر صفہ نفس ہونے کی صلاحیت ہے لیکن دریافت طلب ہے اس کے اس صورتہ میں معلوم کیا چیز ہے۔ اگر معلوم خارجی ہے تو اس کا بطلان ہو گا اگرچہ اس کے اعتقاد سے علم کا انتفاء نہیں ہوتا۔ اور اگر خود ہی صورتہ ہے تو اتحاد علم معلوم لازم اتحاد ہے جس کا بطلان واضح ہو گیا۔ اگر دونوں میں فرق اعتباری نکالاجائے تو علم موقوف اعتبار پر ہو جائے گا حالانکہ علم کا علم ہونا کسی اعتبار پر موقوف نہیں ہے۔ نہایت تعجب خیز یہ اس کے علم حضوری میں فیصلہ دیا ہے کہ یہاں علم حضوری دونوں ذاتاً و اعتباراً متحد ہوتے ہیں اور تفادیر اعتباری اس وجہ سے قائم نہیں کرتے کہ علم اعتبار پر موقوف ہو جائے گا حالانکہ علم حصولی یا عینی علم معلوم تفادیر اعتباری کے قائل ہیں۔ اور یہ نہیں سمجھتے کہ جو ذاتی علم حضوری میں لازم آتی تھی۔ وہ یہاں بھی لازم آتی ہے کہ علم اعتبار پر موقوف ہو گیا۔

دلیل ششم حکماء کے متفقہ فیصلہ ہے کہ صورتہ نباتات عقل نفس میں مرتسم نہیں ہوتے۔ کیونکہ یہ دونوں مجزوں اور صورتہ نباتات مادہ و اجزاء مادہ میں طوٹ، ٹوٹ کا حصول مندرہ میں نہیں ہو سکتا بناءً علیہ صورتہ نباتات جو اس ملکہ میں مرتسم ہوتی ہیں۔ اور جبکہ علم عقل صورتہ سے ہے تو جو اس کا عالم ہو لازم آگیا کہ علم حکماء کی تصریح ہے کہ جو اس آلات اداک ہیں نہ کہ خود مداک۔ یہ دلیل حضرت مولانا عبدالحی بصر العلوم قدس سرہ نے قائم کی ہے۔

## بحث الوجود الذہنی

علم کے اکثر بحث اس پر موقوف ہیں اس وجہ سے مستقلاً بحث کو لانے کی ضرورت ہے کہ غرضت کچھ حد اس کا اور آگیا ہے عامر متکلمین جو ذہنی کے متکرم ہیں۔ حتیٰ کے اسوا اتمام حکماء و متکلمین جو ذہنی کے قائل ہے مگر کہتے ہیں کہ اشیاء کے وجود میں (۱) جو اصل حقیقی کہ جس پر اکثر ترتیب ہوتے ہیں۔

(۲) جو ذہنی و ظنی جو غیر ترتیب الیہ ہے جیسے نارنگ ہکاس کلایک وجود ہے کہ جس کی رو سے یہ گرم ہے اور ملائی ہے اور دوسرا اس کا عکس در توڑ ہوں میں کہ وہ نہ چلائے والا ہے نہ گرم ہے۔ یہی اس کا وجود ذہنی و ظنی ہے۔ یہ تقسیم بطور مشاعر ہے۔ عام طور پر تقسیم اس طرح ہو کہ وجود کی دو قسمیں ہیں

(۱) جو خارجی۔ یہ وجود باطل بدیہی ہے جس کا کوئی متکرم نہیں دوسرا وجود ذہنی جو اس کے برخلاف ہے یہ تقسیم ہر دو مسلک پر متطبیق ہے خواہ مسلک امثال ہو یا مسلک اشتباح۔ اس طریق پر وجود ذہنی ہے و باطل بدیہی ہے اس پر استدلال قائم کرنے کی ضرورت نہیں۔ حضرت مولانا فضل حق قدس سرہ اپنے رسالہ علم معلوم میں فرماتے ہیں۔

انا اذا اخرجنا اجماع الی الوجود ان نجد صورا لا شیاء موصوفة فی الواح اذہان و اما امة المتکلمین

اولاً سیقنتہا انفسہم و علیہا تصورون الاشیاء التي لا خلاف لہا من الوجود فی الاعیان کا کلیتہ و الحق و الخفیة و سائر انساب الاحداث۔ ثم بالہدیتھکرون فی حراتھکلا ریدۃ فافہمیکاد و انہا غایات قبل وجود تلك الغایات لو كانوا یعقون۔ و ايضا فلا یرون ان المحوضة اذا خضرت بالظاهر

یك وهل هذا الوجود صورة المحوضة فی ان ذہن انتہت کلماتہ المتنبیة الشریفة۔  
 (۱) جو ذہنی اس پر دو دلیلیں قائم کی گئی ہیں کہ وہ نسبت بہتر میں پہلی دلیل یہ ہے کہ علم صفہ ذات امتنا ہے اس کے لئے اس کا ہونا ضروری ہے اور وہ معلوم ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ علم ذہنی میں قائم ہے اور سبب انکشاف معلوم خارج میں موجود نہیں ہوتے۔ اب اس کا وجود ذہنی میں تسلیم نہ کیا جائے تو لازم آئے گا کہ علم نفس کے ساتھ علم کا عقلی ہو جائے۔ یہ بد اشتراط ہے۔ دوسری دلیل یہ کہ اشیاء کے لئے علم احکام لاجب اداک ثابت کئے جاتے ہیں کہ جو خارج میں موجود نہیں ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ ثبوت احکام معلوم علم تعلیم کے وجود پر موقوف ہے اور جبکہ اس کا وجود خارج میں نہیں ہے تو لازم اس کا وجود ذہنی تسلیم کرنا ہو گا۔ مگر یہ وجود ذہنی اس پر موقوف کرتے ہیں کہ اگر اشیاء کا وجود ذہنی تسلیم کریں تو ذہن کا مدار بارہ اسود۔ بعض دفعہ یہ بتا لایم کہ وہ سبب کو نہ یاد دہے جس میں ربطہ ہو۔ مدار اس کو کہتے ہیں جس میں حرارت قائم ہو۔ جبکہ یہ حقیقتاً حرارت کا فعل ذہن کو تسلیم کرنا جائے گا اور وجود ذہنی کی اعتبار اس سے (۲) جو ذہنی تقییر ظاہر یا باہر ہے کہ ذہن مدار بارہ دفعہ ہو گیا۔ حالانکہ یہ بد اشتراط ہے۔ اس کا جواب جب اس طرح دیا گیا کہ علم ہے کہ میں میں حرارت قائم خارجی ہو۔ تو متکلمین نے اشکل کا رخ اس طرف پھیر کر ذہن کا ارتقا پر وجود ذہنی، زوج و فرد ہو لازم آئے گا کہ زوج وہ ہے جس میں زوجیت قائم ہو اور فرد وہ ہے جس میں فردیت کا قیام ہو۔ یہاں قیام خارجی کا مفہوم نہیں مل سکتا کیونکہ زوجیت و فردیت خارجات کے تفصیل سے نہیں۔ یہ حرارت، برودت کی طرح خارج میں بغیر موجود نہیں ہیں اس کو قیام خارجی سے کیا علاقہ اور جب قیام ذہنی ہو تو جواب ساقط ہو گیا کیونکہ جواب کا مدار اس قیام خارجی پر تھا۔ یہاں قیام خارجی مفقود ہے۔ اس کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ علم میں موجود نہیں ہیں لیکن ان کو سادہ و مندرجہ اصل ہے جو مرتب الیہ ہے پس زوج و حقیقت وہ ہے جس میں زوجیت سا طرح ام ہو کہ سادہ و حقیقت اس پر مرتب ہوں۔ اور یہ ظاہر ہے کہ ذہن میں زوجیت کا قیام ایسا نہیں ہے کہ اس پر انکشافیہ مرتب ہوں۔ اس وجہ سے ذہن زوجیت کے قیام سے زوج نہیں ہو سکتا نہ فردیت کے قیام و حلول سے فرد ہو سکتا ہے۔ وجود ذہنی از قریب الیہ ان کو بھی وجود خارجی سے تعبیر کرتے ہیں کہ وہ وجود خارج الاشعار ہو۔ اس اطلاق کے لحاظ سے جواب دیا گیا تھا کہ مناط اصناف قیام خارجی ہے اور جس (۳) جو تقدیر حلول حرارت و برودت ذہنی حرارت و برودت میں مفقود ہے۔ اسی طرح زوجیت و فردیت میں بھی اس کا فقدان ہے۔ ممکن کہ وجود ذہنی کی کھرا ہو رہے ہے کہ ارتقا پر وجود ذہنی پورے سے روئے جسم کا حصول ایک تہذیب صغیر ماس میں لازم آتا ہے۔ یعنی جب کہ اشیاء وجود ذہنی تسلیم کر لیا گیا تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ فلک و فلک جیسے جسم کہ ذہن میں سما جائے۔ اور یہ بد اشتراط ہے اس کا اب یہ ہے کہ متکلمین نے قیاس مع الفاق کہ ہے۔ یعنی حصول جسم اور حصول مثال میں فرق نہیں کہ جو جسم کا کسی شی میں حاصل ہوتا یا نہ ہے اس کی صورتہ کا کسی میں منطوق ہونا اور چھپنا نہ سری شی ہے۔ ارتقا پر وجود ذہنی اشیاء کی صورتیں یا نقشے ذہن میں منطوق ہو



میں نہ کہ خود اشیا بذاتہ منتقل ہو کر ذہن میں پائی ہیں۔ اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔ یہ ادوات ہے کہ حکماء مشائخہ ایسے مثال دیا  
کا اطلاع مانتے ہیں جو ذرا تصور کے ساتھ تصور بالمابہت ہیں۔ اور حکماء اشراقیہ ایسے مورد اشباح کا ارتسام تسلیم کرتے ہیں کہ جو خود اشیا  
ذات تصور کے بمابین و مضاف بمسب المابہت ہوں لیکن علاقہ مضاف کا اشیا کے ساتھ تعلق نہیں۔ مورد اشیا کا کچھ اعراض مابہ (دو) میں  
قطع لیں۔ (دقیقہ) کے ساتھ ترسم ہو گا کوئی بیدار یا نکلن ہر نہیں ہے اور جو عمل و فاعل ہے اس کا حکماء سے کوئی نہیں یا دوسرے اشیا  
میں یوں سمجھئے کہ جو ذہنی تصور میں ہے وہی فرق ہے۔ ذہن میں اشیا کی نقل اور عکس دیکھتا ہے کہ جو اشیا تصور میں ہے کہ حصول کو وہ  
اشیا کا حصول مانتے ہیں اور اس کو وہ حصول اشیا کو بانفسہ یا برمسلك مشائخہ یا حصول اشیا یا بشیبا یا بطریق اشراقیہ سے  
قبضہ کرتے ہیں۔ اور یہ ظاہر ہے کہ اشیا کی صورت کہ ذہن میں حصول ہو تو تصور یا ذوالاشباح کا حصول نہیں ہے تاکہ یہ استعمال لاؤں  
کہ انبیا کی کبریٰ کو صغیر میں ہو گیا۔ مثال تو نہیں لیکن فی الجملہ اس کی نظیر تصور و ذوالہ ہے کہ ہاتھی کی تصویر ایک چادل یا مونگ کے داد  
میں بھائی ہے۔ وجہ یہ کہ چادل یا مونگ کے دانہ میں ہاتھی نہیں آیا ہے بلکہ اس کا عکس و ذوالہ ہے حالانکہ ہاتھی کی طرح چادل یا مونگ  
بھی نہ ذی حجم ہے۔ ذہن ان چیزوں سے بالاتر ہے جیسے خاص اجسام میں یہ حال ہے تو اس سے بالاتر میں ارتسام و انطباع کیونکر  
عمل ہو گا جب اجسام میں محال نہ ہو۔ ولعمہ ما قال صاحب القوة القدسیہ مولانا فضل الحق بغیر آبادی قدس سرہ فی بعض کتبہ

ومن تشکیکاً تمیزاً الاجسام العظام کیف برسم فی المشاعر الصغیرۃ الحجم فکیف یوجد فی الذہن  
وصی ذات غیاب و مساوات اجماع و جمال شاق و مجار و اقعة۔ وھذا فی غایۃ السقوط۔ فمن الظاہر الذی  
لا یریب فیہ ان الموجودات الخارجیۃ لا یشقل فی الذہن باعتبارہا کما ستحققہ ان شاء اللہ تعالیٰ بل انما  
یرتسم امثالہا المحاکیۃ سو کانت مشارکت لھا بالمافیۃ کما ہو منہب القائلین بانفسہا۔ مباثۃ ایھا  
بحسب المافیۃ علی ما ہو منہب الذہدین الی الاثبات ۶۔ وکذا امتناع فی امتثال المافیات مع بعض  
العوارض الملایۃ فی الذہن۔ انما الامتناع فی حصول الاعیان الاجسام فیما دونہا من الامکنۃ فی بعضا  
بالجملۃ منشاھنۃ الشبہۃ قیاس الوجود الذہنی علی الوجود الخارجی  
و جو ذہن پر ایک شے یہ بھی کہا جاتا ہے کہ بر تقدیر وجود ذہنی اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔ مثلاً اسود۔ لاسود دونوں بیک وقت تصور ہو سکتے  
ہیں۔ اور جب کہ تصور حصول ذہنی سے وحدت ہو تو یہ تمیز نکلا کہ بیک وقت ہر دو نقیض (سودا۔ لاسودا) کا حصول ذہن میں ہو گیا اور یہ  
بعینہ اجتماع نقیضین ہے۔ اس کا جواب ظاہر ہے کہ نقیضین حصول سواد فی الذہن نہیں ہیں بلکہ حصول سواد فی الذہن کا نقیض  
عدم حصول سواد فی الذہن ہے صورت مفروضہ میں اس کا تحقق نہیں ہو اور جو صورت متحقق ہے اس میں اجتماع نقیضین نہیں۔ اس قسم  
شبہات و اہیر اور بھی ہیں۔ امام رازی نے اپنی بعض کتب میں میں شبہات تک درج کر کے ہیں مگر وہ سب کچھ انکسرت  
ہیں۔ اس وجہ سے قلم انداز کئے گئے۔

## فہرست مذاہب قائلین بوجود ذہنی

- (۱) صورتہ حاصل بطریق حصول اشیا بانفسہا، علم ادبی معلوم۔
- (۲) صورتہ حاصل بطریق حصول اشیا یا بشیبا یا بطریق حصول اشیا بانفسہا، علم ادبی معلوم۔
- (۳) صورتہ حاصل بطریق حصول اشیا یا بشیبا، معلوم اور علم حالت اجلائیہ یا علم حالت ادراکیہ۔
- (۴) صورتہ حاصل بطریق حصول اشیا یا بشیبا، معلوم اور علم حالت ادراکیہ۔
- (۵) صورتہ حاصل بطریق حصول اشیا بانفسہا لا بطریق حصول فی الذہن، معلوم علم حالت ادراکیہ۔
- (۶) صورتہ حاصل بطریق حصول اشیا بانفسہا، معلوم علم حالت ادراکیہ منقطعہ بالصورۃ بطور غلط راہی اتحادی۔
- (۷) پہلا مذہب حکماء مشائخہ کا ہے۔
- (۸) دوسرا مسلک حکماء اشراقیہ کا۔ یہ دونوں گروہ علم معلوم کے اتحاد کے قائل ہیں۔
- (۹) تیسرا مذہب علامہ میرزا باکا پسندیدہ ہے۔

(۱۰) چوتھا مذہب پسندیدہ حضرت مولانا فضل الحق بغیر آبادی قدس سرہ ہے اور اسی طرح میلان ہے حضرت ملا نظام الدین ساقل  
کے کل تلامذہ راست دین کا۔

(۱۱) پہلا کمال مذہب علامہ قاضی شامی حیرت کا ہے۔

(۱۲) چھٹا مذہب صاحب سلم العلوم ملا عبد القادر بادی کا ہے۔ وکل وجہ مولانا۔

(۱۳) ساتواں مذہب مولانا عبد القادر بادی شیرازی معاصر متحقق دوائی کا ہے جو نہایت عجیب و غریب ہے وہ یہ کہ اشیا کی صورتیں ذہن میں  
حاصل ہوتی ہیں اور یہ صورتہ تصور کے ساتھ تصور بحسب المافیۃ ہوتی ہیں۔ یعنی مافیات کا ذہن وادھا جائے غلط ہے لیکن صورتہ ذہن میں حاصل  
ہونے کے بعد کعب بن جاتی ہے یہ صورتہ انقلاب ہے۔ اس کا ابطال تحقیق مذاہب کے ذیل میں آجائے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

(۱۴) آٹھواں مذہب اس سے بھی زیادہ عجیب ہے وہ یہ کہ اشیا یا شامہا یا مع لادہ اور اس کے ثوار عن شخصہ کے ذہن میں حاصل  
ہوتی ہے۔ یہ قائل شخص کو کس قدر کہتا ہے۔ یعنی شخص وادھا وخطوف میں پایا گیا۔ اور یہ بے حد غلو ہے اس کا ابطال بالکل بڑی سہ ہے۔  
شخص وادھا ایک طرف میں متعدد نہیں ہو سکتا نہ کہ دو طرف میں اس کا تعدد ہو ولعمہ ما قال قائم الحکم مولانا فضل الحق بغیر آبادی قدس سرہ

وخریق تظن ان الاشیا تنطبع فیہ بانفسہا فتمہ منہ من یبلغ غلوہ فی ذلک ان قال بان  
الحاصل فی الذہن ہو نفس الوجود فی الاعیان بعینہ۔ فان الوجود فی الذہن و التحقق فی العین  
واحد بالعدد ولا یدری ان الواحد بالعدد لا تکثیر بشخصہ ولا تعدد اتحاد وجودہ ولا فلیس  
واحد بالعدد۔



## حصول اشیاہ بالفہما کا تخیل

اس کے قائلین کا تخیل ہے کہ جب تک شئی کی صورت اس کے ساتھ قدیمہ نہ ہوگی اس کے لئے موجب کشف نہیں  
 سکتی۔ ان کے ذہن نہیں یہ اس پر کہ ایک شئی کے لئے اس کا برابران بحسب الماہیہ منشا انکشاف نہیں ہو سکتا۔ انکشاف  
 لئے اتحاد ذاتی ضروری ہے لیکن ان کا یہ قاعدہ علم بالوجہ میں ٹوٹ جاتا ہے کہ جس شئی کی اس شئی کے لئے کاشف ہے حالانکہ وہ شئی  
 ذوالوجہ ہے وجہ کے ساتھ اتحاد ذاتی نہیں کھتی۔ مثلاً انسان کا علم میں طرح ذاتیات سے ہوتا ہے۔ اسی طرح مضامین مثل کا تخیل  
 وغیرہ کے ذریعہ بھی ہوتا ہے۔ مادہ یہ ظاہر ہے کہ کاتب اور انسان دونوں متحد الماہیہ نہیں ہیں۔ ہر ایک کی ماہیہ اور تحقیقہ علیہ علیہ ہے  
 وصف اس کے کاتب کے علم سے انسان کا علم ہوتا ہے۔ چونکہ کاتب انسان کے لئے جو مضمون ہے اس وجہ سے اس علم کو علم  
 کہتے ہیں۔ پھر کتب میں نہیں آتا کہ شیخ نے کیا قصور کیا ہے کہ یہ باوصف ہوئی ہونے کے ذوالشیخ کے لئے موجب کشف کیوں نہ ہو  
 عذر کیا جائے کہ جب ذوالوجہ پر مضمون ہوتی ہے۔ اور شیخ کا عمل ذوالشیخ پر تو اس صورت میں بھی مفقود ہے کہ وہ بھی ذوالصورہ پر  
 نہیں پڑتی۔ پس جبکہ باوصف نہ مضمون ہونے ہونے کے صورت کو ذوالصورہ کے لئے موجب کشف کہتے ہیں تو شیخ کو ذوالشیخ کے حق میں  
 باعث کشف کہتے ہیں کیا استعمال ہے کہ ایک کا موجب کشف ہو نامائز۔ اور دوسرے کا نامائز حاصل ہے۔ عذر کیا جائے کہ وہ اتحاد بحسب  
 دیکھئے صورت تیرہم کے لئے باعث کشف نہیں نہ تیرہم کے لئے موجب کشف۔ حالانکہ اتحاد ذاتی موجود ہے۔ وجہ کہ دونوں میں غا  
 نما کا موجود نہیں۔ تصور فرس و فرس کے لئے موجب کشف ہے حالانکہ اتحاد ذاتی مفقود بلکہ تباہی مقولہ تک موجود۔ وجہ یہ کہ علاقہ  
 موجود ہے۔ پس اصل چیز علاقہ نما کا قرار نہ پانچا ہے۔ دوسرا تخیل ان کا یہ ہے کہ دلائل وجود ذہنی کے اگر تمام ہو جائیں تو وہ اس پر دال  
 کہ ذہن میں خود ماضیہ حاصل ہوں یعنی مان کے وہ صورتوں میں آویں جو اشیاء کے ساتھ متحد بحسب الماہیہ ہوں۔ کیونکہ وہ  
 محکوم علیہ ہوں تو اگر وہ منفرد ذہن میں حاصل ہوں تو کم از کم ان کی وہ صورتیں حاصل ہوں جو ان کے ساتھ اتحاد ذاتی کھتی ہیں۔ اور شیخ  
 مفاد بحسب الماہیہ تو اس کے محکوم علیہ ہونے سے شئی کو نہ محکوم علیہ ہونے کی کہ ایک مفاد پر محکم دوسرے مفاد کی طرف متبدل  
 نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے ضرور ہے کہ صورت حاصل ہو شئی کے ساتھ متحد بحسب الماہیہ ہو۔ حضرت مولانا افضل جی غیر کہادی  
 سرور اس پر تنقید فرماتے ہیں کہ اگر یہ اصول تسلیم کر لیا جائے کہ ایک مفاد کا محکم دوسرے مفاد تک نہیں پہنچتا تو پھر چاہیے کہ خود  
 بنفسر صورت ذہنی میں حاصل ہو۔ حالانکہ تنقید حصول ماضیہ ماضیہ صورت ذہن میں آئی ہے جو جلتا شخص ذہنی شئی کے منہ  
 ہوتی ہے کہ وہ ماضیہ میں اس شئی کے ساتھ شریک ہو پس جبکہ تشخص ذہنی صورت کا علم اس شئی کے علم کے لئے کافی ہو گا  
 اسی طرح اس صورت کے محکوم علیہ ہونے سے شئی کا محکوم علیہ ہونا سمجھ لیا گیا تو شیخ کا علم اس شئی کا علم جس کی شئی ہے کہ کو نہ سمجھا جائے کہ  
 کے مفاد ہونے نہیں۔ دونوں پر نہیں کہ شیخ مفاد بحسب الماہیہ ہے لیکن جب کہ وہ شئی سے اخذ ہے اور اس کی خاک سے تو اتنے حاصل  
 کی بنا پر اس کا علم یعنی شئی کا علم ہو چکا ہے اور محکم اس پر کیا ہے اس کی تعدی شئی تک تسلیم کرنا چاہیے۔ شیخ کے قول کرنے سے

مولانا نے صورت مقدمہ پر دہرہ دہرے میں ان سے نجات مل جاتی ہے۔ مخصوصاً اسی حالت میں جب کہ محکمہ ماضیہ وجہ کے علم کو دہرہ  
 ماضیہ میں۔ حالانکہ وہ ذوالوجہ کے مفاد ہوتی ہے۔ اس مقام پر مولانا کا ارشاد مقرر ہے۔

والای ان هذا كله لا يقنع وذلك لان الموهبة العينية لا يتشغل في الذهن بل المحاصل في الذهن انما  
 موهبة مغايرة له وجودا وتشخصا وان شاركتها في الماهية النوعية على ما يذهبون اليه فها نحن  
 نعلق العلم بهن الموهبة في انكشاف الموهبة العينية فلو لا كيفي تعلق العلم بالشيء الماخوذ منها  
 الماخوذ بها بحسب الحقيقة والموهبة معاً في كشفها۔ وكن لك المحكم على صورة ذهنية ظنية وذند جاوزها  
 الى ما هو فلك له وهي مغايرة له وجودا وتشخصا بما له لا بما يوزع مثلاً ذلك الشيء الى ذلك الشيء فلهذا  
 بحسب الوجود والتشخص والمغايرة بحسب الوجود والتشخص والماهية معاً يتساقان في سبيل واحد في  
 الامتناع عن الصدق والحل وعدم الامتناع عن الكشف والعلم فلما استحققت الاولى بالقبول ولاي ذنب  
 كالأول الثانية على انهم ليسوا غوايان يكون وجه الشئ المبائن اياه بالماهية وهو حاصل في الذهن مغاير لذلك  
 الشئ وجودا وتشخصا كما شغل العلم ان يحاذي ذلك الشئ فما بالعلم لا يحوزون ان يكون شئ كذا فكيف يكون له  
 علاقة مع ذی الشئ فلهذا انما يتنقل الذهن من ذی الشئ في ذلك الشئ فيتعدي المحكم منه اليه وايضا الصورة الحكيمة  
 للشئ للشارك اياها بحسب الماهية لها فلو ان من العلاقة مع ذلك الشئ۔ اقول انما لك له وذلك ان انتشار الماهية بحسب  
 الماهية فلا يتخلو ما ان يكون العلاقة التي هي ما يكون الصورة كما شغف له في الاول فهي موجودة بين الشئ وذی الشئ  
 ايها او يكون هي الثانية فلهذا ان تكون الصورة الحاصلة من زيد كما شغل العلم انما يشارك ايضا بحسب الماهية على ما  
 يذهبون اليه فان زعموا مجموع علاقتهما بحسب الكشف فلهذا ان يدلو عليه ببرهان وعلى ان الفطرة لعلمها على  
 مؤنثا بطل من الاحتمال فان حال الصورة الذهنية بافتقار الى فورات الصور حال القائل بالاعتقاس الى ما هي  
 قائل له فلما كان الذهن يتنقل من التماثل الى ذواتها مع ما تشبه اياها فلما اذا لا يجوز عليه ان يتنقل من تشابه  
 الى ذوات الاشياء مع ما تشبه اياها بل بالقول بالاشياء يتخلص عن الشبهات المعصلة

مولانا نے صورت مقدمہ کے علم قرار دینے میں تین تنقیدیں کی ہیں۔

(۱) اول یہ کہ جب یہوید یعنی ذہن میں نہیں آتی ہے بلکہ اس کی صورت ذہن میں نہیں آتی بلکہ اس کی صورت ذہن میں منطوق  
 ہوتی ہے جو کہ تشخص ذہنی ہو یہ یعنی ذہن کے مفاد ہے کہ بحسب الماہیہ مقدمہ ہے تو اسی طرح شیخ تشخص مفاد ہے۔ بہر حال مفاد ذات دونوں  
 ہے کہ یہ مفاد تشخصی ہیں پس جب کہ ایک مفاد دوسرے مفاد کے لئے باعث کشف ہو تو شیخ کے قول کرنے میں کیا حرج ہے بشرط  
 حاصل اصول اتحاد ہر حال ہاتھ سے جاتا رہا۔ بلکہ مفاد ذات کے قول کرنے کہ وہ بھی مجبور ہو گئے اور جب اس قدر تشخص کے باوجود علم  
 ہو جاتا ہے تو اس کا ذہن اس کے دیا جائے گا۔ جب کہ یہ مفاد تو یہی کیا بلکہ کی قید۔ اگر اتحاد محض یہاں نہیں ہے تو یہ اتحاد محض صورت







ہو۔ حالانکہ علم حقائق متاثرہ واقعہ سے ہے جس کا وجود کسی کے انتزاع پر موقوف نہیں۔ تعجب ہے کہ صاحب مذہب نے اپنی تمام عمر وجود کے انتزاعی ثابت کرنے پر صرف کی ہے اور پھر علم کو مین وجود قرار دے دیا جس کا مصداق یہ مطلب کہ علم بعض ایک انتزاعی شئی ہے حالانکہ اس تصریحات میں کہ علم حقیقہ واقعہ ہے۔

دہم چہارم یہ کہ اس مذہب پر لازم آتا ہے کہ صورت علم قرار پائے۔ اس وجہ سے کہ علم اسی کے حصول سے عبارت ہے اور یہ ظاہر ہے کہ حصول صورت، صورت میں قائم ہے اور جس میں حصول قائم ہو وہی عالم۔ بلکہ انصاف عالم ہونے کا صورت میں ہو جائے غرض یہ مذہب اس قدر سخت ہے کہ اس کے ابطال کی ضرورت نہیں۔ علم کے متعلق چند احتمالات کا ابطال ہو گیا۔

(۱) صورت متحدہ۔

(۲) اس کا حصول۔

(۳) شے۔ اس تقدیر پر بھی علم حقیقہ و احدہ باقی نہیں رہتا گو کہ ایک مقولہ (کیف) کے تحت میں مندرج ہے۔

(۴) اعتدال۔ اور یہ بالکل ظاہر ہے کہ علم عدلی نہیں ہے بلکہ وہ صفات نفس سے ہے اس وجہ سے ضروری ہے کہ علم وجودی شئی ہو۔ اور عرض ہو جو ایک حقیقہ کے تحت میں ہو۔ یہ صفات بحر حالت اور ایک یا عدالتہ کے دوسرے میں نہیں پائے جاتے یہی مذہب ہمارے مشائخ متکلمین رقع اللہ اعلاہم کا ہے۔

## نتیجہ بحث صورت بطرز دیگر

جو حضرات قائلین حصول اشیا یا نفسہا ہیں یا بالفاظ دیگر ذہن و خارج کا حفاظ مہیات کے قائل ہیں اور اسحاق اس صورت متحدہ کو مصداق علم کہتے اور انہوں نے اس کی تصریح بھی کی ہے کہ علم مقولہ کیف سے ہے تو ان پر پیدائش یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس صورت میں علم مقولہ کیف کے تحت میں کیونکر باقی رہے گا۔ بلکہ حقیقہ و احدہ کا اندراج دو متبائن مقولہ کے تحت میں ہو جائے گا یعنی مقولہ جوہر و کیف کے تحت میں وہ حقیقہ آجائے گی اگر جوہر کا علم ہو۔ اس کا جواب جناب محقق دوانی نے حاشیہ قدیم میں (جو شرح تجرید پر ہے) اس طرح دیا ہے کہ یہ حضرات علم کو مقولہ کیف سے نہیں گردانتے بلکہ جہاز اجوں نے علم کو کیف قرار دیا ہے بطریق مسامحہ اور امور ذہنیہ کو اور خارجہ کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے۔ لیکن یہ جواب ناقص ہے اس وجہ سے کہ انہوں نے علم کو حقیقہ مقولہ کیف سے مانا ہے۔ اس پر واضح دلیل یہ ہے کہ انہوں نے مقولہ کیف کی تقسیم اس کے انواع کی طرح کی ہے اور علم کو کیف نفسانی کے تحت میں شمار کیا ہے پس اس میں غماز کی کہاں غماز۔ علامہ شمس الدین غفری نے اس کو اس طور سے دیا ہے کہ کیف کا اطلاق دو معنی پر آتا ہے۔

(۱) کیف جس کے معنی یہ ہیں مہیاتہ اذا وجدت فی الخارج کا نفس فی موضع ولا یکن فیہا اعتقاد المقسمہ والغیبہ۔

(۲) وہ معنی جو کیف مقولہ سے عام ہے اور اس کے معنی صرف یہ ہے کہ عرض موجود فی الموضوع بحیث لا یقتضی القسمہ والغیبہ۔

علم کو کیف جو کہا گیا ہے دوسرے معنی کے لحاظ سے کہا گیا ہے کہ جو مقولہ نہیں ہے۔ یہ معنی تمام ان مقولات عارضہ میں ملتا ہے جو موجود ہوتے ہیں۔ اس طور پر حقیقہ و احدہ کا مقولہ کے تحت میں ہونا لازم نہیں آیا غرض یہ کہ تصادم و تضاد مقولہ کے درمیان میں ہے۔ غیر مقولہ اور مقولہ کے درمیان کوئی مصداق و مزاہمت نہیں۔ علم جوہر کی صورت میں بطریق حصول انتہاء و انتہاء صورت جوہر پر (جو ذہن میں قائم ہے) وہ مقولہ جوہر کے تحت ہوگی اور اس وجہ سے جوہر کا مصداق اس پر صدق ذاتی ہوگا اور اس کا اس پر صدق ہوگا جو عرض عام ہے نہ مقولہ اور یہ ظاہر ہے کہ یہ صدق، صدق عرضی ہوگا اور اس میں تضاد نہیں کہ ایک کا صدق، صدق ذاتی ہو اور دوسرے کا صدق، صدق عرضی۔ یہ جواب بھی دو وجہ سے ناقص ہے۔

(۱) اول یہ کہ کیف کا اطلاق دو معنی پر ان کے کلام میں نہیں آیا۔

(۲) دوم یہ کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے تو یہ جواب اس صورت میں نہیں جاری ہو سکتا جبکہ مخصوص مضافہ کی جزئی صورت ذہن میں آئے یا مقدار مخصوص ذہن میں منطبع ہو کیونکہ دونوں کیف نہیں ہیں۔ نہ کیف مقولہ نہ کیف معنی عرض عام۔ اس وجہ سے کہ پہلی صورت ذہن میں نہ کی مقتضی ہے اور دوسری قسم کی پس ان پر کوئی کیف مصادق نہیں آتا۔ نہ کیف مقولہ نہ کیف جس کا استخراج اس فاضل نے کیا ہے۔ حالانکہ قوم نے تصریح کی ہے کہ علم مقولہ کیف سے ہے۔

(۳) تیسرا جواب مجدد شیرازی معاصر محقق دوانی کا ہے۔ وہ یہ کہ جب شئی ذہن میں آتی ہے تو وہ عرض بن جاتی ہے اور مقولہ کے تحت میں داخل ہوتی جاتی ہے۔ مطلب یہ کہ انقلاب حقیقہ ہو جاتا ہے۔ اس طور پر ان حفاظ مہیات بھی قائم رہتا ہے اور انقلاب کی بدولت، علم مقولہ کے تحت میں رہتا ہے۔ یہ جواب ان کے رائے اصول پر بالکل ٹھیک ہے اس وجہ سے کہ ان کے نزدیک وہ اصل ہے اور ہئیت و حقیقہ اس کے تابع ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ عارض و تابع میں مثل اوصاف تبدیل ہو سکتی ہے۔ انسانیت خیریت وغیرہ ان کے نزدیک اوصاف ہیں۔ یہ اوصاف تبدیل پذیر ہیں۔ پس انقلاب حقیقت ان کے نزدیک ایسا ہے جیسے کئی صفت میں تبدیلی ہوگئی محقق دوانی نے اس جواب کو رد کر دیا ہے اور کہا ہے کہ انقلاب حقیقت غیر مقول بلکہ باطل ہے جو انقلاب دائرہ نقل میں ہے ہاں اسی قدر ہے کہ مادہ ایک صورت کو چھوڑ کر دوسری صورت اختیار کرے یا ذات معروض ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف منتقل ہو جائے۔ یہی دونوں امر مفقود ہیں۔ رہا وجود و وجود یہ کا مقدم مہیات پر نہ پیدائی ہے نہ اس پر کوئی زبان قائم۔

چونکہ جواب علامہ قدوسی کا ہے جو انہوں نے شرح تجرید میں دیا ہے۔ ہم ان کی بلندی عبارت نقل کر کے اس کا ترجمہ کر دیتے ہیں تاکہ ہر ایک کو ان کا مطلب سمجھنے میں آسانی ہو۔ وہ عبارت یہ ہے۔ ان لم یومر الخیوان مثلاً اذا حصل فی الذہن فہو فیہ یقوم فی الذہن کیفیۃ نفسانیۃ ہوا العلم بہذا المفہوم و ہو عرض جزئی لکونہ قائم بنفس شخصہ و تشخصہ و تشخصات ذہنیہ و موجود فی الخارج و اما الخیوان الذہنی فہو مفہوم الخیوان و ہو کلی و ہو ہر مفہوم ہوا حاصل ہوتا ہے تو اس وقت ذہن میں ایک کیفیت نفسانیۃ قائم ہوتی ہے کہ وہی اس مفہوم کا علم ہے۔ یہ کیفیت نفسانیۃ ایک جزئی عرض ہے کہ کوئی نفس شخصی میں قائم ہے اور اس میں تشخصات ذہنیہ لگے ہوئے ہیں اور یہ خارج میں موجود ہے۔ اور جزئی میں موجود ہے وہ مفہوم ہوا جو ہے۔ وہ کلی ہے جوہر ہے معلوم سے اس کلام



یہ جس نے نظر ڈالی ہے اس نے علامہ قوشچی پر یہ الزام قائم کیا ہے کہ جواب درحقیقت جمع بین المذہبین ہے۔ یعنی حصول اشیا  
 یا نفسہا اور حصول اشیدہا باشتباہا کو غرضورتی کے ساتھ جمع کر کے جواب دیا ہے۔ غالباً ان حضرات نے مفہوم جو ان کو جوہر  
 کہتے ہیں علم کو کیفیت نفسانہ کہنے سے یہ نتیجہ اخذ کر لیا اور یہ سمجھے کہ شیخ ہمیشہ عرض ہوتی ہے اور صورتہ کسی جوہر کسی عرض پس شیخ کے کہ  
 ہونے پر وہ یہ سمجھ گھٹے کہ وہ کیفیت نفسانہ میں اس کو اس قاضی نے عرض کیا ہے وہ درحقیقت شیخ ہے۔ اور مفہوم جوہر ان چونکہ جوہر ہے لہذا  
 مثل صورتہ متصورہ کے ہو گیا اور اس طرح سے ان حضرات نے اس عبارت سے جمع بین المذہبین سمجھ لیا۔ حالانکہ یہ الزام بقیدنا غلطہ  
 علم کو کیفیت نفسانہ قرار دینے سے ہرگز یہ لازم نہیں آتا کہ وہ شیخ کے طور پر ہو جائے۔ شیخ درحقیقت صورت ہے کہ جوہر کی حکایت ہوتی  
 ہے اور اس شئی سے ماخوذ ہوتی ہے اور کیفیت نفسانہ نہ کسی شئی سے ماخوذ ہے نہ اس کی عیاں بلکہ یہ نفس کی صفت ہے جس طرح شبہا  
 و مفادہ و غیرہ عیاں نفس کی صفات میں سے ہے۔ اس طرح یہ کیفیت نفسانہ نفس کی صفت ہے۔ اس کو شیخ سے کیا علاقہ علاوہ ان میں جس مفہوم  
 کا اس نے جوہر کہا ہے اس کو اس نے درجہ معلوم میں رکھا ہے۔ جمع بین المذہبین جب ہوتا کہ وہ اس کو درجہ معلوم میں رکھتا کیونکہ قاضیوں  
 حصول اشیا یا نفسہا کے نزدیک صورتہ متصورہ علم ہے گو کہ مصداق معلوم ہی ہی اور علامہ قوشچی اس کو محض درجہ معلوم میں کہتے  
 ہیں اور جس کو مصداق علم قرار دیا ہے وہ اس کیفیت کو قرار دیا ہے جو مفہوم جوہر حاصل ہونے کے بعد نفس میں پیدا ہوتی ہے۔ اس  
 سے معلوم ہوا کہ وہ تغافل علم معلوم مانتے ہیں ان کے اعتقاد علم معلوم پس یہ مذہب ہر دو مسلک حصول اشیا یا نفسہا باشتباہا سے  
 ظہور ہوا نہ کہ دونوں کا جامع۔ اس کا مذہب قریب قریب دبی ہے جو مزید زائد و صاحب مسلم کا ہے۔ کہ دونوں صورتہ متصورہ بحسب اہانتہ  
 کے قائل ہیں لیکن اس کو درجہ معلوم میں رکھتے ہیں اور علم ان کے نزدیک حالتہ اور اکیہ ہے یا دو صفت اس کے کسی نے ان دونوں کو  
 جامع بین المذہبین ہونے کا الزام نہیں دیا ہے۔ جس طرح حصول اشیا یا نفسہا کے وہ دونوں قائل ہیں اسی طرح علامہ قوشچی نے  
 حصول اشیدہا یا نفسہا کا قول کیا ہے۔ صورتہ متصورہ بحسب الماہیتہ کو دونوں درجہ معلوم میں رکھتے ہیں اسی طرح علامہ بھی اس کو درجہ  
 معلوم میں قرار دیتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک علم نام حالتہ اور اکیہ کا ہے۔ اسی طرح علامہ قوشچی کے نزدیک علم حالتہ اور اکیہ سے عبارت  
 ہے۔ دونوں تغافل علم معلوم کے قائل ہیں۔ اسی طرح علامہ مصداق علم معلوم کو بطورہ متصورہ مانتے ہیں البتہ علامہ قوشچی قیام حصول  
 میں فرق کرتے ہیں یہ فرق ان دونوں کے نزدیک نہیں ہے۔ لیکن اسے فرق پر یہ نتیجہ کیسے نکل آیا کہ ایک جامع بین المذہبین ہو گیا  
 اور وہ دونوں اس الزام سے بری رہے۔ علامہ قوشچی پر یہ الزام سب نے دار کیا ہے کہ وہ قیام و حصول میں فرق کرتے ہیں اور یہ فرق  
 سمجھ میں نہیں آتا۔ اس فرق کے طور پر جواب مفرد ہو جاتا ہے۔ یعنی صورتہ جوہر ہے جب کہ ذہن میں حاصل ہیں اور اس میں ان کا حصول  
 بغیر قیام کے ہے تو وہ عرض کے تحت میں داخل نہ ہوتیں۔ پس ایک حقیقتہً دو متصورہ کے تحت میں مندرج نہ ہوتی۔ لیکن اولاً تو حصول  
 بغیر قیام ایک غیر معقول امر ہے۔ ثانیاً حصول بغیر قیام کا مطلب یہ ہے کہ حصول بلا معلول ہو اور یہ بالکل باطل ہے۔ اجسام میں  
 تو یہ ممکن ہے کہ حصول بلا معلول ہو۔ جیسے طاق میں انڈا اور گلاس میں پانی۔ لیکن امور مجردہ میں اس کا امکان نہیں۔ ذہن جو کہ مجرد  
 وہاں یہ کیونکر ممکن ہے کہ حصول کا اس میں حصول ہو اور قیام معلول نہ ہو۔ اس میں شک نہیں کہ ہے یہ خیال ضرور باطل۔ لیکن علامہ

الذہن کا درجہ دو سے کیا ہے۔

۱۔ اس کا اس شکل میں جواب ہو جائے کہ ایک شئی کا اندراج دو متبائن مقول میں ہونا لازم آتا ہے نہ از خود قوم نے  
 کہا ہے نہ علامہ نے اپنی اس تحقیق کے ذریعہ دوسرے اشکال کا جواب دیا ہے۔ کمالاً بخفی علی من طالع شرح التقریر  
 ۲۔ لازم ہے کہ ذہن کے عبادہ ہونے سے اعتزاز ہو جائے جب کہ اس میں حرمانہ و بدوہ کی صورتہ بطریق حصول اشیا یا نفسہا  
 حاصل ہو۔ اسی طرح لازم آتا تھا کہ ذہن مستقیم ذہن ہو جائے جب کہ ذہن میں استقامت و احوال حاصل ہو۔ اسی طرح دوسرے  
 صفات متغذاتہ کے ساتھ ذہن کا اتصاف لازم آتا تھا۔ حالانکہ بدوہ و بدوہ ذہن کا اتصاف ان صفات متغذاتہ کے ساتھ نہیں ہے۔ عرض  
 ان صفات سے بچنے کے لئے انہوں نے اس غلطی کا درجہ کیا ہے۔ ہم اس مقام پر ان کی اس عبارت نقل کرتے ہیں بشرط  
 تحریر میں ہے۔

ان حصول شئی فی الذہن لا یوجب اتصاف الذہن بہ کما ان حصول شئی فی امکان لا یوجب اتصاف  
 امکان بہ انما یوجب اتصاف شئی بشئی ہو قیامہ بہ لا حصولہ فیہ

اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ حصول قیام میں فرق ہے۔ ذہن میں کسی شئی کے حصول کو وہ ایسا سمجھتے ہیں جسے مکان میں  
 کسی شئی کا حصول ہو گیا۔ اور یہ ظاہر ہے کہ مکان میں کسی شئی کا حصول اس کا معنی نہیں ہے کہ ذہن اس شئی کے ساتھ متصور ہو جائے  
 اس فرق کی بنا پر قوم نے ان پر بالاتفاق یہ الزام کیا کہ جوہر میں حصول بلا معلول سمجھ میں نہیں آتا۔ حضرت مولانا عبدالحی قدس سرہ نے شرح  
 مرقاۃ میں علامہ پر اس طرح تنقید کی ہے کہ اس فرق کی بنا پر لازم آتا ہے کہ جوہر تو جوہر امر و احوال کی صورتہ ذہن میں معلول کئے ہو ہو گیا اور  
 جب کہ ان کا معلول نہ ہو تو ان کا جوہر ہونا لازم آتا ہے۔ مگر جوہر یہ امر و احوال ہونا باطل و شیع ہے جس کی اجابت کے لئے علامہ نے  
 اذہم کیا تھا تو اس سے زیادہ شیع یہ امر ہے کہ صورتہ غیرہ جوہر ہو جائیں۔ یہ بعینہ ایسا ہے کہ بارش سے بھاگ کر پرتانے کے  
 لیے آجائیں شرح مرقاۃ کی عبارت یہ ہے۔

فینزل علی ہذا مذہب کون الصور العرضیۃ قاضیۃ بانفسہا فی الاذہان۔ اذ الوجودات السلیم  
 لا یفرق بین حصول الاعراض فی الذہن و بین حصول الجوہر فیہ علی نحو آخر علی انہما مکرو  
 ہما بحرارة و البرودة و غیرہما من الاعراض بالذہن فیلزم قیامہ ہذا الاعراض بانفسہا فی  
 الاذہان و لزم جوہرۃ الصور العرضیۃ نیب باہون من لزوم عرضیۃ الصور الجوہرۃ یہ بل اشنع من  
 فہذا من قبیل العرب عن المظہر لوفوت تحت المیزاب

جو کچھ نقل قائل علامہ قوشچی کی عبارت پر ہوتی ہے۔ فقیر نے بغیر کم و بیش نقل کر دی۔ لیکن فقیر کی رائے یہ ہے کہ علامہ کا منشاء  
 کسی نے نہیں پایا۔ علامہ درحقیقت ذہن مجرد میں حصول بلا معلول کے قائل نہیں ہیں نہ انہوں نے اس کی تصریح کی ہے اور نہ ان  
 کی عبارت سے اس کا استنباط ہوتا ہے۔ اصل یہ ہے کہ وہ ذہن میں طرح کا قیام مانتے ہیں۔



۱۰۵ اول وہ قیام جس کے باعث ذہن کا تصاف، شئی قائم بالذہن کے ساتھ نہ ہو سکے، لطیف یہ کہ دونوں قیام و حصول میں ایک

## تنقیدات بر تعریفات علم

علم کی مختلف تعریفات کی جنہی میں پہلی تعریف یہ ہے حصول موصوۃ الشئی فی العقل۔ اس تعریف پر علم ایک منفی اعتباری انتزاعی  
 ہے۔ حالانکہ حقیقتہً واحد مصلہ ہے کسی انتزاع یا اعتبار پر اس کا وجود موقوف نہیں ہے۔ اس کی بحث گورچکی دوسرا اعتراض  
 ہے کہ موصوۃ الشئی سے متبادر یہ ہے کہ وہ شئی کی واقعی صورت ہو۔ اسی واقعی صورت کی اضافہ شئی کی طرف ہو سکتی ہے اس متبادر کے  
 واسطے جب مرکب دائرہ علم سے نکل گیا حالانکہ تطبیق اس کو اقسام علم سے شمار کرتے ہیں تبیسر اشکال اس پر یہ وارد ہوتا ہے  
 کہ اس تعریف کی رو سے جزئیات مادیہ کا علم نکل گیا کیونکہ ان کا ارتسام عقل میں نہیں ہوتا۔ بلکہ حواس میں ہوتا ہے عقل میں ارتسام  
 کلیات جزئیات مجردہ کا ہوتا ہے۔ انھیں امور کا لحاظ کرتے ہوئے اس تعریف میں تبدیلی کی گئی کہ موصوۃ الحاصلہ من الشئی عند العقل  
 اس میں بجائے حصول کے موصوۃ کا لفظ آیا۔ اس طرح علم انتزاعی مدبر یا موصوۃ الشئی کی بجائے موصوۃ الحاصلہ من الشئی کے آہٹانے سے پہل  
 مرکب علم کے دائرہ میں گیا کیونکہ موصوۃ الحاصلہ من الشئی کا مطلب یہ ہے کہ وہ موصوۃ شئی سے ماخوذ ہو تو اس کے مطابق ہونا نہ ہونہند  
 سے بسا اوقات مبصر کی ایک شیج ذہن میں آتی ہے اور وہ بعض اوقات شئی مبصر کے مطابق ہوتی ہے اور بعض اوقات غیر مطابق  
 لیکن دونوں حالتوں میں اس سے ماخوذ ضرور ہوتی ہے۔ فی العقل کی بجائے عند العقل آہٹانے سے یہ تعریف جزئیات مادیہ کو بھی  
 شامل ہو گئی۔ اس وجہ سے وہ گویا اس میں ترسم ہیں لیکن عقل کے معاملہ سے باہر نہیں۔ پس اگرچہ وہ عقل میں ترسم ہے لیکن عند العقل  
 ضرور ہیں۔ اس تبدیلی و اصطلاح سے اگرچہ ایرادات مندرجہ ہو گئے ہیں لیکن تعریف میں تھے لیکن موصوۃ کو علم قرار دینے سے جو ایرادات  
 ملاحظہ ہو گئے ان کی تفصیل اور گذر چکی ہے لہذا یہ دوسری تعریف بھی مدخوش ہے۔ وہ تیز موصوۃ کو علم تسلیم کرنے پر امر تنقیح طلب باقی  
 رہ جاتا ہے کہ اس صورت میں معلوم کیا ہے اگر یہی صورت معلوم ہے جس طرح علم ہے تو لازم آتا ہے کہ اس میں تضاد نہیں کا مصادیق ایک  
 شئی ہو جائے حالانکہ متضاد نہیں متعین ہوتے ہیں۔ ان کا مصادیق شئی واحد نہیں ہو سکتی اور اگر تضاد اعتداری قائم کیا جائے تو لازم آتا  
 ہے کہ علم کا علم ہونا اور معلوم کا معلوم ہونا اعتباراً و لحاظاً موقوف ہو جائے حالانکہ علم معلوم دونوں امور و اشیاء میں سے نہیں خواہ کوئی ان کا  
 اعتبار کرے یا نہ کرے۔ بعض دونوں (علم معلوم) میں فرق حقیقی قائم کرتے ہیں اور کہتے کہ نفس موصوۃ (جو حواس ذہنی کی معدوم ہے)  
 معلوم ہے اور علم حواس معدوم کا مجموعہ ہے۔ یہ قول سراسر باطل ہے کیونکہ اس طور پر علم معدوم و معدوم سے عبارت ہوگا  
 لہذا جو علم متعین اعتباری ہوگا حالانکہ علم، حقیقتہً و اقدیر موقوفہ کیف کے تحت میں نہیں ہے۔

## تنقید بر مذہب میرزا

موصوۃ حاصلہ کو علم قرار دینے کی صورت میں جب کہ بے شمار ایرادات وارد ہوتے تھے اس وجہ سے علامہ میرزا نے موصوۃ کو مصلیٰ

ایک قیام و حصول کو موجب تصاف ہے اور دوسرا قیام و حصول موجب تصاف نہیں۔ پہلے حصول و قیام کو وہ قیام سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور  
 دوسرے قیام و حصول کو حصول کہتے ہیں۔ یہ قیام میں امتیاز کے لئے انہوں نے یہ اصطلاح قائم کی ہے۔ اس کو مثال میں اس طرح  
 سمجھئے کہ کسی کاغذ میں تصویر فرس قائم ہے۔ ظاہر ہے کہ اس تصویر کا کاغذ میں قیام و حصول ہے کہ حصول بلا حصول یا موصوۃ اس کے کاغذ  
 تصویر کے ساتھ موصوۃ نہیں ہے۔ یعنی کاغذ کو موصوۃ نہ کہیں گے۔ موصوۃ فرس ہی کہلائے گا وجہ یہ کہ وہ تصویر، فرس سے حکایت  
 کر رہی ہے نہ کہ کاغذ سے۔ اسی وجہ سے کہتے ہیں تصویر فرس کہ تصویر کا کاغذ۔ پس یا جو دیکھ یہ تصویر کا کاغذ میں قیام اور اس میں حصول کئے  
 ہوئے ہے لیکن جب کہ عقل فرس سے ہے تو اس کے حال ہونے کی وجہ سے اور فرس کے علی ضد ہونے کے سبب فرس کا تصاف  
 اس تصویر کے ساتھ ہوگا کہ کاغذ کا۔ البتہ اس کاغذ کی تصویر اگر دوسرے کاغذ یا پتھر وغیرہ میں قائم ہوگی تو فرس کی طرح پھر یہ کاغذ بھی اس  
 تصویر کا موصوۃ ہو جائے گا۔ اور وہ کاغذ یا پتھر جس میں اس علی ضد کاغذ کی تصویر قائم ہے اس تصویر کے ساتھ موصوۃ نہ ہوگا۔ دیکھئے  
 تصویر دالے کاغذ میں تصویر بھی قائم ہے اور تصویر کی طرح دوسرے اعراض زنی صفاتی سفیدی وغیرہ بھی قائم ہیں اور کاغذ میں حلول کئے  
 ہوئے ہیں۔ لیکن ان اوصاف کا قیام لسا ہے جس کی وجہ سے کاغذ کو نرم، صاف، چمکا، سفید کہہ سکتے ہیں تصویر فرس میں اس میں قائم  
 اور حال ہے۔ لیکن اس قیام و حصول کی وجہ سے کاغذ کو تصویر نہیں کہا جاسکتا۔ وجہ یہ کہ تصویر اس میں حال ہے لیکن وہ فرس سے  
 حکایت کر رہی ہے۔ سفیدی، زنی وغیرہ وہ حال ہے جو کسی سے حکایت نہیں کرتے اس وجہ سے وہ کاغذ کے اوصاف میں شمار کئے  
 جاسکتے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ قیام و حصول دو طرح کے ہیں۔ پہلی حال علامہ نے ذہن میں پایا کیفیت نفسانیہ علیہ کوئی شئی سے حاک  
 دیا یا تو اس کو صفات نفس سے قرار دے دیا لیکن ملاحظہ کی موصوۃ معلوم کے وجہ میں ہوا اس شیلہ سے حال کیا تو یہ فیصلہ کر دیا کہ  
 ذہن ان کے ساتھ موصوۃ نہیں ہے نہ ذہن بھی موصوۃ نہیں ہے۔ اور یہ کہہ دیا کہ ان کا ذہن میں حصول ایسا ہے جیسے مکان میں  
 کسی شئی کا حصول تشبیہ صرف اس امر میں ہے کہ میں طرح مکان موصوۃ نہیں ہے۔ ذہن بھی موصوۃ نہیں ہے حواس امر میں سطر  
 مکان میں موصوۃ نہیں ہے اسی طرح ذہن میں بھی حصول بلا حصول ہے۔ علماء کرام و فضلا عظام نے محض اس تشبیہ سے دھوکہ  
 کھایا کہ وہ کامل تشبیہ سمجھ گئے اور اس طرح حصول بلا حصول کا انعام ان پر عائد کر دیا۔ دیکھئے اس قدر تو مولانا عبدالحق قدس سرہ بھی  
 فرمائے کہ کیفیت علیہ شئی نہیں ہے اس وجہ سے کہ یہ مثل شجاعت و سخاوت، صفت نفس ہے اور شجہ ہوتی ہے جو کسی شئی سے حال ہوا اور اس  
 سے ماخوذ ہوا یہ تحقیق فرما کر علامہ پر سے جمع میں المذہب کا لامہ دیکھا ہے۔ جب یہاں تک ان کی فکر اس طبیعت پہنچ چکی تھی تو  
 اس کو کسی قدر اور تیز کر دیتے تو علامہ کے حصول و قیام کا فرق بھی آسان ہو جاتا ہے کہ علامہ ایک مخصوص قیام و حصول کو جس میں حکایت  
 ہوتی ہے حصول سے تعبیر کرتے ہیں اور اس سے غرض ان کو ایک اعتراض کا دفع کرتا ہے۔ غرض علامہ چہم ہو کا یہ اعتراض مدعی میرزا  
 جس طرح حضرت مولانا عبدالحق فیہر آبادی قدس سرہ کی تحقیق کی بنا پر مندرجہ ہے۔ اسی طرح مجبور اور مولانا کا یہ اعتراض کہ حصول بلا حصول  
 مجبور میں غیر مقول ہے۔ فقیر کی تحقیق سے مندرجہ ہے۔ واللہ اعلم۔ البتہ چونکہ علامہ موصوۃ مقررہ بحسب المذہب کے قائل ہیں تو ان پر وہی



علم قرار دینے کے بجائے حالت اور کیفیت کو مصداق علم تسلیم کیا لیکن ساتھ اس کے اصول تسلیم کئے۔

(۱) صورت متحدہ بحسب المابزہ کو درجہ معلوم میں رکھا۔

(۲) حالت اور کیفیت کو صورت کا وصف محمول بنانا۔

(۳) یہ تسلیم کیا کہ صورت کے حصول کے بعد یہ وصف یا حالت اور کیفیت پیدا ہوتی ہے۔

(۴) حالت اور کیفیت کو صورت کا عین نہیں ہے درجہ خارج میں ہیں اس پر محمول ہوتی کیونکہ ذات باختلاف وجود مختلف نہیں ہوتے۔

(۵) حالت اور کیفیت کا حمل صورت پر ایسا مانا جائے کہ کاتب کا حمل انسان پر ہے۔

(۶) حالت اور کیفیت کو مقولہ کیفیت سے مانا چونکہ عارض ہے خواہ اس کا مصدر (صورت) اس مقولہ سے ہو یا کسی دوسرے مقولہ سے علم زائد کی اس تحقیق سے علم حقیقہ واحد بن گیا علم معلوم متغیر ہو گئے۔ لیکن ایذاات ذیل سے اس کو فرج نہیں۔

(۱) حالت اور کیفیت کے متعلق دریافت طلب یہ امر ہے کہ وہ قائم صورت میں ہے یا نفس میں یہ تقدیر اول صورت کا عالم ہو یا لازم آیا کیونکہ عالم وہی ہے جس میں علم قائم ہو اور جب کہ حالت اور کیفیت علم ہے اور اس کا قیام صورت میں تسلیم کر لیا گیا تو اس کے عالم ہونے میں کیا شبہ رہا۔ یہ تقدیر ثانی حالت اور کیفیت کو صورت کا وصف عرضی نہ رہی۔ حالانکہ علامہ میرزا زہرا نے اس کو صورت کا وصف عرضی مانا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ حالت و صورت دونوں ایک جمل میں محمول کئے ہوئے ہیں اور یہ نفس ہے تب بھی ایک کا دوسرے پر حمل ہو جائے گا جیسے کاتب و ضابطہ ایک ایک دوسرے پر محمول ہیں۔ حالانکہ دونوں ذات انسان میں محمول کئے ہوئے ہیں اس سے معلوم ہو کہ کسی شئی ثالث میں دو امر کا حمل بھی منافی نہیں ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا ہو کر نہیں ہے درجہ لازم آتا ہے کہ حالت اور کیفیت کا حمل تمام صفات نفس (شعاعہ و بخارہ وغیرہ) پر ہو جائے حالانکہ یہ ہر ذات باطل ہے اور خود علامہ میرزا زہرا اس کے قائل نہیں ہیں۔ ہر کاتب کا حمل ضابطہ پر تو یہاں مفہوم کاتب کا حمل ذات ضابطہ پر ہے۔ دونوں کے مفہوم شئی ثالث میں حمل ہیں۔ ان میں حمل نہیں۔ اور جن میں حمل ہے وہ شئی ثالث میں حال نہیں کیونکہ ایک ذات ہے اور دوسرا مفہوم۔ علاوہ ان نفس صورت کے قول پر جو ایراد ہیں ان سے کوئی چارہ کار نہیں ہے خواہ صورت علم قرار پائے یا معلوم۔ وہ ایرادات بدستور اس مسلک پر بھی قائم رہے۔ میرزا زہرا کے مدرسہ کی اس طرح تصحیح و توضیح کی کتاب میں نہیں ہے ذلک نقض دلیل پختہ میں زیادہ۔

(۲) الحاضر عند المدرك علم کی یہ تعریف عقلی ہے اور اعم التعریفات ہے جو شامل ہے علم حصولی و علم حضوری دونوں کو تعریف عقلی اس وجہ سے کہا گیا ہے کہ علم حصولی و علم حضوری میں کوئی معنی مشترک نہیں ہے۔ مشترک معنوی نہ ہونے کی وجہ سے دونوں علم کی کوئی حقیقی تعریف نہیں ہو سکتی جو کہ دونوں کو شامل ہو۔ اور جو تعریف دونوں کو شامل ہوگی وہ تعریف عقلی ہوگی اور جب کہ یہ تعریف دونوں کو شامل ہے تو اس کا صاف یہ مطلب ہے کہ لفظ علم کا اطلاق دونوں پر ہو گیا ہر حال اس مفہوم عام کے لحاظ سے علم کی دو قسمیں ہیں اس تقسیم کے متعلق جناب مولانا عبدالحق خیر آبادی قدس سرہ کی عبارت ان کی کتاب شرح شریعہ قاف سے نقل کی جاتی ہے کہ وہ نہایت متین و متبع ہے۔

الحاضر عند المدرك ان کا نفس اشئی بلا توسط صورت نہ ہو علم حضوری و وحشیانہ معلوم ذاتا و اعتبارا لامتناہی کیونکہ بحضور نفس معلوم عند الہام و حاضر انما ہی نفس الذات لا الذات العارضة مع الحیثیات حیثیہ کانت لانہا انما حاضر عند المدرك اذا وصلت مع تلك الحیثیات فیکون العلم متعلقا بہا حضوریا و یا ہلہ۔ العلم فی العلم الحضوری نفس الذات وہی العلم بلا تقاضی و لا قائل و المعقول و العقل فی علم اشئی بنفسہ واحد محض بحسب المصدق دان کا مرتبہ مقابہا تقاضی یعنی مدرك (نفس) کے ایک اگر خود اشئی حاضر ہے اور صورت کا واسطہ درمیان میں نہیں ہے تو وہ علم حضوری ہے۔ چونکہ اس علم میں صورت واسطہ نہیں ہوتی بلکہ نفس شئی خود مدرك انکشاف ہوتی ہے تو وہ شئی خود ایچا علم بغیر کسی ذریعہ کے ہوتی۔ ہر یہ ظاہر ہے کہ منكشف بھی شئی ہو رہی ہے تو علم معلوم دونوں کا مصداق ہی خود شئی ہوتی اور جب کہ یہ شئی عین مدرك ہے تو یہ شئی عالم کا بھی مصداق ہے تو ایک ہی شئی مصداق علم۔ معلوم علم۔ علم عینوں کا ہونا۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ علم میں علم۔ معلوم کا بالکل عین ہوتا ہے اعتباری تقاضی اور فرق کی بھی اس میں گنجائش نہیں ہوتی۔ اور علم حضوری کے ایک فرد میں علم نفس بذاتہا میں تینوں (معلوم، عالم، کا مصداق) بالکل ایک ہوتا ہے۔ اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ اگر ذات کے ساتھ کسی حیثیت کا اضافہ کر دیا جائے اور اس کا محال ہو تو پھر یہ نفس ذات کے علاوہ دوسری شئی ہے۔ اس کا حضور مدرك کے سامنے نہیں ہے۔ اس وجہ سے اس کا علم و علم حصولی ہو گا جو بعد لحاظ اور اعتبار کے حاصل ہوگا۔ ان فرض علم حضوری میں ان تینوں (علم، معلوم، عالم) کا مصداق واحد محض ہو گا کیونکہ مقابہ میں تقاضی ہوا اور بعد اعتبارات و تحقیر تینوں متغیر ہو جائیں۔ لیکن یہ تقاضی بعد مرتبہ مصداق ہو گا یعنی جب نفس نے اپنے آپ کو جانا تو وہ عالم معلوم علم ہو گیا۔ البتہ اس اعتبار و لحاظ سے کہ وہ اپنے کو جانے والا ہے عالم ہے۔ اور اس لحاظ سے کہ وہ جانا گیا ہے معلوم ہے اور اس اعتبار سے کہ اپنی ذات کے لئے خود مدرك انکشاف ہے، علم ہے ان اعتبارات کی بنا پر ہے۔ یہ اعتبار و لحاظ تو تینوں کا مصداق ایک ہے۔ اسی وجہ سے علم حضوری میں ان تینوں (علم، معلوم، علم) کے مصداق میں تقاضی ذاتی تو درکنہ تقاضی اعتباری بھی کسی نے نہیں مانا ہے۔ البتہ محقق دہلی نے اپنی کتاب حاشیہ قدیریہ میں بطور تمثیل ایسی عبارت لکھی ہے جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان تینوں میں مرتبہ مصداق میں اس تقاضی اعتباری ہے جو معالج و معالج میں ہوتا ہے کہ (جب کہ نفس خود اپنے منہ ارض نفسانہ کا علاج کرے تو اس پر سب نے گرفت کی ہے۔ بہر حال علم بغیر واسطہ صورت نام علم حضوری ہے اور جو علم توسط صورت ہو وہ علم حصولی ہے جیسے ان اشیا کا علم جو نفس سے غائب ہیں۔ عام مطلقوں نے خواہ قدماء ہوں یا متاخرین علم حصولی کی دو قسمیں کی ہیں۔

(۱) علم بالکثر۔ علم بالوجہ۔ اگر خود ذات کا ارتسام ذہن میں نہ ہو اور اس کے ذاتیات ذہن میں ہوں اور وہ ذات کے لئے ممرآۃ کے طریق پر بن کر ذات کے لئے باعث کشف ہو تو یہ علم بالکثر ہے۔ اور اگر خود ذات کا ارتسام ذہن میں نہ ہو اور اس کے ذہن میں ہوں بلکہ شئی یا ذات کے عنایت ذہن میں اگر ذات یا شئی کے لئے باعث کشف ہوں تو یہ علم بالوجہ ہے مثلاً علم انسان کے درجہ میں پہلا یہ کہ خود انسان کی ذات ذہن میں ترسم ہو یا اس کے ذاتیات (حیوان ناطق) پہلے ذہن میں اگر اس کے ملاحظہ کا ذریعہ و ذلالت میں نہ ہو اس طرح انسان کا علم ہو جائے تو یہ علم بالکثر ہے۔ اور اگر خود ذات کا ارتسام ذہن میں نہ ہو اور اس کے ذاتیات ذہن میں نہیں بلکہ شئی



کے عو ضیات ذہن میں اگر ذات یا شئی کے لئے باعث کشف ہوں تو یہ علم بالوجہ ہے۔ علم بالکثر کو علم بکثرت بھی کہتے۔ اور علم بالوجہ کو علم بالوجہ سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ چونکہ ذات اور مخلوق ذاتیات در حقیقت ایک شئی ہے اس وجہ سے ان دو علم میں فرق نہیں کیا گیا۔ مگر علم اصل ذات کا حصول ہے یہ مقصد دونوں صورتوں میں حاصل ہے پس ہر دو علم میں فرق کرنے کی کوئی وجہ نہیں جبکہ خود ارک و طریق انکشاف دونوں میں ایک ہے۔

## تفہیم علامہ میرزا ابراہیم اسحاق تنقید

علامہ میرزا نے تمام متفقین کے خلاف علم حصول کے چار کئے ہیں۔

(۱) علم بالکثر (۲) علم بکثرت (۳) علم بالوجہ (۴) علم بالوجہ۔ حضرت علامہ عبدالحی غیر آبادی قدس سرہ نے اپنی کتاب شرح منہاج میں اس تقسیم کو اس طرح بیان کیا ہے۔

و بعض المدققین قدر ربع القسم وقال الصورة العلية من الشئ قد تكون مرآة لملاحظة وهي قسم الى التصور بالکثر والتصور بالوجہ فان المرآة والمرآة ان كانا متحدین بالذات ومتغاثرین بالاعتبار فالصور بالکثر ان كانا بالعکس فالصور بالوجہ وقد لا تكون مرآة لملاحظة وهي تنقسم الى العلم بکثر والشئ والعلم بالوجہ والشئ فان تعلق العلم بالشئ من حيث هو فالعلم بکثر الشئ وان تعلق بوجہ من وجوهه فالعلم بالوجہ الشئ پس علم بکثر سبب کون توضح وتشرح کریں گے۔ اور اس کے بعد منشاء کی تہنیک بیان بعد مذہب پر تقدیر خلاصہ مطلب یہ ہے کہ کسی شئی کی صورت علیہ کسی اس کے ملاحظہ کا ذریعہ اور اس کی مرآہ ہوتی ہے اور بھی اس کے ملاحظہ کے لئے ذریعہ اور اس کا نہیں ہوتی بلکہ صورت میں اگر ملوے و مرنے دونوں میں اتحاد ذاتی اور تغاثر اعتباری ہے تو علم بالکثر ہے۔ اور اگر اس کی کسی وجہ معنی سے ہو اسے تو علم بالوجہ ہے۔ اس طرح علم کے چار اقسام ہو گئے۔

(۱) علم بالکثر جس میں ذاتیات شئی حاصل ہوتے ہیں اور وہ اس شئی کے ملاحظہ کے لئے مرآہ ہوتے ہیں جیسے حیوان ناطق انسان (۲) علم بکثرت جس میں شئی خود ذہن میں مرئوس ہوتی ہے۔ (۳) علم بالوجہ جس میں شئی کے عو ضیات ذہن میں آتے ہیں اور وہ شئی کے ملاحظہ مرآہ ہوتے ہیں۔

(۴) علم بالوجہ جس میں شئی کی عو ضیات ذہن میں آتے ہیں اور وہ شئی کے ملاحظہ کے لئے مرآہ نہیں ہوتے۔ علامہ میرزا نے نزدیک جو علم شئی بالکثر اور بالوجہ میں کہہ اور بالوجہ معلوم بالذات و ملتفت الیہ بالعرض اور ذوالوجہ اور ذوالکثر معلوم بالعرض اور ملتفت الیہ بالذات کہتے ہیں اس وجہ سے انہوں نے تریع قسم کا قول کیا کہ چونکہ خود ارک کا فرق نکل آیا یعنی علم بکثرت میں شئی معلوم بالذات ہوتی ہے اور علم بالکثر، معلوم بالعرض۔ اور ظاہر ہے کہ معلوم بالعرض در حقیقت معلوم نہیں ہوتا۔ مجازاً اس کو معلوم کہتے ہیں۔ پس ضرور ہے کہ علم بالکثر اور علم بکثرت میں فرق کیا جائے کہ دونوں خود ارک میں مختلف ہیں۔ اول میں شئی مجازاً معلوم ہے اور دوسرے

معلوم ہے۔ لیکن قوم کے نزدیک دونوں صورتوں میں خود ارک ایک ہے۔ یعنی دونوں صورتوں میں شئی ضرور ذہن میں آتی ہے علم بالذات ہے کہ علم بالکثر میں ذاتیات کے بعد اس کا حصول ہوتا ہے اور علم بکثرت میں شئی براہ راست ذہن میں حاصل ہوتی ہے۔ اصل میں حاصل ضرور ہوتی ہے۔ تقدیرم و تاخیر کا فرق در حقیقت کوئی فرق نہیں۔ اس وجہ سے قوم علم بالکثر اور علم بکثرت میں کوئی فرق نہیں کرتے کہ خود ارک کشف دونوں میں ایک ہے۔ یہ ہے منشاء تریع قسم۔ لیکن علامہ میرزا نے یہاں اصول بوجہ چند بالکل بے معنی در غلط لکھا ہے کہ جب ذوالوجہ اور ذوالکثر معلوم بالعرض یا حاصل بالعرض ہو تو یہ در حقیقت اس کی معلومیت نہ ہوتی۔ یہ اگر معلومیت نہ ہو تو صرف وجہ یا کثر کی ہوتی پس اس کو علم بالکثر یا علم بالوجہ یا علم بالکثر قرار دینا بالکل لغو ہے۔ البتہ یہ علم بکثر اور علم بالکثر اس شئی بالکثر اس شئی بالوجہ ہوا۔

(۱) دوم یہ کہ علم شئی بوجہ کا اعتبار کیا جس میں شئی کے عو ضیات آتے ہیں اور وہ شئی کے ملاحظہ کے لئے مرآہ نہیں ہوتے اور اس کا علم اعتبار نہ کیا جو حد کے ساتھ متعلق ہو اور خود کے ملاحظہ کے لئے مرآہ نہ ہو۔ حالانکہ یہ قسم اولیٰ یا اعتبار ہے کہ ذاتیات کا جو عو ضیات سے حاصل ہوا ہے۔

(۲) سوم یہ کہ علم شئی بوجہ جس امر کا نام رکھا ہے یہ در حقیقت علم شئی کا نہیں ہے کیونکہ جب شئی ذہن میں نہ آئی نہ اس کے ذاتیات ان میں آئے نہ اس کے عو ضیات اس معنی سے ذہن میں آئے کہ اس کے ملاحظہ کے لئے مرآہ ہوں تو پھر اس کو شئی کا علم قرار دینا کیا وجہ یوں ہو تو پھر چاہیے کہ چند احوال عامہ کے ذہن میں آئے نہ تمام اشیا کا علم بوجہ ہو جائے۔ حالانکہ اشیا پر دستور ہولت کا نام اگر کوئی مخصوص اصطلاح میں معلوم رکھے تو یہ ادبیات ہے ورنہ در حقیقت مجہول، مجہول ہی ہے۔ اس کا نام معلوم کہنے سے وہ معلوم نہیں ہو سکتا۔

(۳) چہارم یہ کہ اس عجیب اصول پر کسب و اكتساب کسی علم کو مقید ہی نہ ہو بلکہ صرف التفات و ملاحظہ کا فائدہ کرے کیونکہ کسب بالذات ذاتیات ہوگا یا بذریعہ عو ضیات، اہل ان دونوں صورتوں میں وجہ تائید یا عو ضیہ ملاحظہ شئی کے لئے مرآہ ہوں گے اور جب کہ مرآہ ہوگا اور اگر یا ذوالکثر حاصل بالعرض یا معلوم بالعرض ہو۔ مطلب یہ کہ حقیقت معلوم نہ ہو تو ایسے کسب و اكتساب سے کیا فائدہ جس میں شئی کا حقیقتہ علم ہی نہ ہو۔

ابہر حال یہ کہ شئی کی طرف التفات و ملاحظہ تو بھی اور وہ شئی ذہن میں حاصل ہو وہ غیر مقول امر ہے جو کہ سمجھ نہ آئی نہیں سکتا بے تردید عقل اس پر شاہد ہے کہ جو امر ملتفت الیہ یا مشاہد ہوگا وہ وہی ہوگا جو ذہن یا حواس میں حاصل ہو۔ ذہن میں حاصل نہ ہوا اور ملتفت الیہ ہو، یہ دائرہ عقل سے خارج ہے۔

(۴) قبول انفس تلک الصورة۔ علم کی تعریف بالکل ضعیف ہے۔ اس طور پر لازم آتا ہے کہ علم ایک معنی اعتباری استزاجی قرار پائے۔ کیونکہ قبول معنی اعتباراً مصدر ہی ہے۔ اور تمام معانی مصدر یہ استزاجی اعتباری ہوتے ہیں۔ اس مقام پر یہ امر معلوم کرنے کی ضرورت ہے کہ علم یا علم کا معنی کو عام طور پر بقول انفعال کے تحت میں داخل کیا جاتا ہے اس پر حضرت مولانا عبدالحی غیر آبادی کا یہ اعتراض ہے







میں پس واضح کیا جا سکتا ہے کہ ایک مہاجر کوئی مکان بنانا چاہتا ہے تو پہلے اس کا نقشہ ذہنی میں جمایا کرتا ہے اس کے بعد نقشہ ذہنی کے مطابق اس کو بناتا ہے۔ ہر انسان کے بعد اس کو لگتا ہے کہ یہ نقشہ کے مطابق ہے یا نہیں۔ اس کا یہ دوسرا علم پہلے علم پر ہے۔

پہلا علم مبدی فعل و صفت ہے دوسرا علم اس پر ایسا مرتب ہے جیسے اثری کا بعد وجودی کے ظہور پر ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے پہلے علم کو علم فعلی کہتے ہیں کہ یہ مبدی فعل ہے اور دوسرے کو علم انفعالی کہ یہ پہلے علم کا گویا اثر ہے۔ صفت کا یہ درحقیقت علم فعلی ہے اور وہ ذات عزائم سے پہلے علم انفعالی جو نگرہ حادث ہے اور اشیاء کے وجود کے ساتھ اس کا وجود ہوتا ہے اس وجہ سے یہ صفات کا یہ علم کے دائرہ میں نہیں ہے اس کی نفی سے ذات عزائم میں کوئی نقصان نہیں پیدا ہوتا۔ قرآن کریم میں بھی حق تعالیٰ نے ایک تہیہ اپنے علم کی نفی کی ہے اس سے مراد یہی علم انفعالی حادث ہے۔ دو آیتیں یہ ہیں۔ اَلَمْ يَخْلُقْهُمْ اَنْ تَخْلُقْ اَمْ كُنْتُمْ اَعْيُنُهُمْ اَشْهَادٌ

ذات عزائم سے پہلے علم انفعالی جو نگرہ حادث ہے اور اشیاء کے وجود کے ساتھ اس کا وجود ہوتا ہے اس وجہ سے یہ صفات کا یہ علم کے دائرہ میں نہیں ہے اس کی نفی سے ذات عزائم میں کوئی نقصان نہیں پیدا ہوتا۔ قرآن کریم میں بھی حق تعالیٰ نے ایک تہیہ اپنے علم کی نفی کی ہے اس سے مراد یہی علم انفعالی حادث ہے۔ دو آیتیں یہ ہیں۔ اَلَمْ يَخْلُقْهُمْ اَنْ تَخْلُقْ اَمْ كُنْتُمْ اَعْيُنُهُمْ اَشْهَادٌ

یہ آیتیں جگہ جگہ ہونے لگی ہیں۔ دیکھئے اس آیت میں صاف طور پر حق تعالیٰ اپنے علم کی نفی کی ہے لیکن اس آیت میں اس آیت سے مراد یہ ہے کہ وہ علم انفعالی ہے یعنی واقعہ جہاد کے پیشتر علم جہاد کی نفی ہے۔ مطلب یہ کہ جہاد واقع ہونے پر علم جہاد ہوگا۔ یہ علم انفعالی کی صفت ہے جو واقعات کے تابع ہوتا ہے۔ پس اصل شئی علم فعلی ہے جو حق تعالیٰ کی صفت صاف ہے اسی کا اثبات کیا گیا ہے اور اس کی کیفیت میں سخت اختلاف واقع ہوا ہے۔ علم فعلی کے اثبات میں حقیقی دشواری یہ ہے کہ علم فعلی کی کیفیت علم ہونے کے اس کا متعلق ہے کہ معلوم علم کے وقت موجود ہو اور علم کا متعلق مدد محض سے ہو جائے گا اور یہ بدہدیش باطل ہے کہ چونکہ علم صفت ذات اضافی ہے اور جب کہ یہ علم فعلی ہے تو کیفیت فعلی ہونے کے اس امر کا متعلق ہے کہ کوئی شئی علم کے وقت موجود نہ ہو اور نہ علم فعلی نہ ہو۔

گاہیں اس کا علم ہونا اس بات کو چاہتا کہ معلومات، ازل میں موجود ہوں اور اس کا فعلی ہونا اس بات کو چاہتا ہے کہ علم کے وقت شئی موجود ہو۔ اب دشواری یہ پیش آگئی کہ تمام ممکنات کو علم کے وقت موجود ماننے میں تو یہ علم فعلی نہ ہوگا اور اگر موجود نہیں مانتے تو لازماً علم کا علم بغیر معلوم کے متعلق ہوگا اس کی بناء پر دوسرے کے مسئلہ کو سب نے اپنے اپنے طور پر حل کیا ہے اس حل کے متعلق مشہور مذاہب یہ ہیں۔

(۱) شیخیہ (ابو نصر فارابی، ابوالفی بن سینا) کا مذہب ہے وہ یہ کہ اشیاء کا علم بواسطہ صور علم ہے جو باری عزوجل میں ہے۔ یہ صور علم مثل صفات باری عزائم سے قبل ہیں۔ ازل میں گواہی دے وجود تفسیر لیکن ان کی صور علم یہ موجود ہونے سے ان اشیاء کی مسلک پر اسات اعتزلیات کے لئے ہیں۔ حالانکہ کتاب شرح اشارات کے آغاز میں اس نے عہد کیا ہے کہ شیخ کے کلام کی نکات ہو گیا۔ اس وجہ سے کتب علم کا مائیں بنی سے نہ رہا (تتبع) صور علم تسلیم کرنے سے گو محدود مفہوم کے ساتھ علم کا علم نہ ہو ایک درحقیقت یہ علم فعلی نہ رہا۔ اس وجہ سے کہ دریافت طلب یہ اس پر ہے کہ یہ صور علم واجب لذات ہیں یا لیکن پہلی صورت اس سے رائد اعتزلیات میں کرتا۔

تعدد جہاد ہو گیا جو باطل ہے اور شیخیہ کے مذہب کے بھی خلاف ہے۔ دوسری صورت میں علم فعلی نہ رہا اس وجہ سے کہ یہ صور علم لیکن ہیں اور جب کہ لیکن ہیں تو ان کا علم فعلی جب ہو سکتا ہے کہ ان کے وجود کے پیشتر ان کا علم ہو۔ اب اگر ان صور کا علم بواسطہ صور علم ہے تو ان میں بھی کلام جاری ہوگا اور اس طرح تسلسل لازم آئے گا اور اگر ان صور کا علم خود ہی صور میں تو بامعنی ممکنات ہو سکتی ہیں۔ جب اپنا علم خود یہ صور میں تو جن ممکنات کی یہ صور میں ہو۔ نہ یہ کیا تصور کیا ہے کہ برادر است علم واجب اس کے ساتھ تو علم



اور یہ نہایت شیعہ امر ہے کہ اعراض کا ایک گود وجود ظنی ان کے وجود اصلی سے بڑھ گیا۔ اس کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ علم علیہ کے قائم یا غائب ہونے کا یہ مطلب ہے کہ ذات واجب بحدیث ان کا قیام نہیں ہے نہ کہ وہ صورت تمام کے تمام بذاتہ قائم صورت اعراض ہو رہے صورت میں قائم ہیں۔ جس طرح خود اعراض جوہر میں قائم ہیں۔ اس مذہب پر یہ اعتراض خصوصی طور پر کیا گیا ہے کہ صورت علیہ جب کہ قائم یا غائب نہیں اور ذات واجب بحدیث سے منقطع ہیں تو اب استحکام استحکام یا بغیر بنایا طور پر لازم آتا ہے بلکہ استحکام یا منقطع۔ اس کا جواب مولانا عبدالحی بکر العلوم قدس سرہ نے اپنی کتاب شرح مسلم میں اس طرح دیا ہے کہ افلاطون ان صورت کو علم واجب نہیں قرار دیتے ہیں۔ علم ان کے نزدیک عبارت ذات واجب سے ہے۔ ان صورت کو افلاطون نے محض اس وجہ سے کہا ہے تاکہ علم کا تعلق معدوم محض سے لازم نہ آئے۔ تنبیہ اس مذہب پر واجب تعالیٰ کا فعل حوادث ہونا لازم نہیں آتا ہے۔

(۳) مذہب محقق طوسی ان کے نزدیک بھی علم فعلی اور اسطو تصور ہے۔ لیکن وہ صورت عقل اول میں قائم نہیں تاکہ ذات بذات فعلی حوادث نہ ہو جائے (تنقید) اس مذہب پر یہ غرابی لازم آتی ہے کہ خود عقل اول مخلوق بالارادہ خود توحید و تمام استحالہ اس مذہب پر بھی لازم آتے ہیں جن کا ذکر مذہب شیعین میں آچکا ہے۔

(۴) مذہب عامر متاخرین یہ حضرت باری عز و اس کے علم کو علم معنوی مانتے ہیں یعنی قبل ایجاد عالم باری تعالیٰ اشیا کو محض اپنی ذات سے براہ راست جانتا ہے۔ علم بالذات ان کے نزدیک علم بالعلو کو مستلزم ہے۔ صورت کے واسطے کی یہاں ضرورت نہیں یہ کہتے ہیں کہ ذات حق کا کل ہے وہ اپنے علم میں کسی کی محتاج نہیں۔ اس کا اپنی ذات کو جاننا ہی تمام اشیا ممکنہ کو جاننا ہے۔ گویا ذات کی ذات تمام ممکنات کے لئے بمنزل صورت علیہ کے ہے یعنی جس طرح صورت علیہ زید سے زید کا انکشاف ہوتا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ہر ایک ممکن کی صورت علیہ سے صرف وہی ایک ممکن منکشف ہوتا ہے اور ذات حق وہ صورت علیہ ہے کہ جس سے تمام ممکنات و کمالات منکشف ہو جاتے ہیں۔ اس میں کسی کی تحدید نہیں۔ اس کی توضیح میں اس اندہ ایک مثال پیش کرتے ہیں وہ یہ کہ جام جہاں عیشی سے تمام دنیا کے حالات معلوم ہو جاتے تھے۔ پس جب کہ جام جہاں نمائی یہ حالت و خاصیت تھی کہ محض اس جام کے مطالعہ سے تمام دنیا منکشف ہو جاتی تھی تو اس میں کیا بُنڈ و استحالہ ہے کہ محض ایک ذات خداوندی کے علم سے تمام کمالات کا علم ہو جائے کہ ذات حق کا کل ممکن ہے۔ متاخرین کا یہ علم نفسی، علم اجمالی کہہ لیا جاتا ہے۔ اس کو علم اجمالی کہتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ معلومات پورے طور سے متوازن و معلوم نہیں ہیں اور درجہ علم تفصیلی میں امتیاز کا کل ہے کہ یہ ذات باری میں کل کا نامنا ہو اور امتیاز بالذات اور یہ ذات حق میں محال ہے۔ بلکہ اس کو علم اجمالی یا معنی کہا گیا ہے کہ ذات واحدہ بسیطہ کثیر کے لئے باعث کشف ہو گئی۔ جس طرح اجمال میں ایک بسیطی باعث کشف ہوتی ہے گویا اجمال کا کل مفقود ہو گیا۔ وہ کہتے ہیں بسا اوقات عند انظارہ ایک بسیط امر نہ ہوتا ہے اس کو اگر پہلا ذوق ایک دفتر تیار ہو سکتا ہے۔ پس جس طرح باوصف اس انکشاف کے اس کو علم فعلی قرار دیا گیا محض اس وجہ سے کہ ایک بسیط ذوق کشف ہو گیا۔ علیک اسی لحاظ سے علم باری کو بھی سمجھنا چاہیے کہ باوصف ذات حق کے بسیط ہونے کے وہ اشیا کثیرہ کے لئے باعث کشف ہو گئی۔ بلکہ منظرہ کی یہ تمثیل بھی بوجہ چند ذات

ان کا مقیاس نہیں ہو سکتی کہ اس تمثیل میں بھی عدم امتیاز کی آمیزش ہے اور یہاں کا کل امتیاز ہے۔ (تنقید) یہ صحیح ہے کہ ذات حق بحدیث کامل ہے لیکن نظری اصول کے لحاظ سے یہ نہایت مستبعد امر معلوم ہوتا ہے کہ ذات حق جس کو تمام اشیا کی طرف نسبت ہو رہے اور کسی کے ساتھ کوئی خصوصیت نفس خلق کے اعتبار سے نہیں تو ان کے لئے کیونکر محدود انکشاف ہو سکتی ہے۔ یوں تو ہر جام اپنے کو صورت زید و عمرو کے لئے باعث کشف ہو جائے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ جب تک صورت علیہ کو ذوق صورت کے ساتھ کوئی خصوصیت نہ ہوگی اس وقت تک ذوق صورت کے لئے موجب کشف نہیں ہو سکتی۔ پس ذات باری عز و اس کو جب یہ فرض کر لیا گیا کہ اس کی نسبت تمام ممکنات کی طرف برابر ہے تو پھر یہ ذات تمام کمالات کی صورت علیہ کے قائم مقام کیونکر ہو سکتی ہے۔ نسبت سب کی طرف برابر ہونا ہر سب کے لئے موجب کشف ہو یہ نہایت مستبعد امر ہے یہی وہ اعتراض ہے جو حضرت ملائکال الدین بہاؤی قدس سرہ نے کیا ہے۔ جناب مولانا عبدالحی بکر العلوم قدس سرہ حضرت ملا صاحب پر یہ گرفت کرتے ہیں کہ جب ذات حق سبحانہ کامل ممکن مانی گئی ہے تو پھر اس استعداد کی کہاں گنجائش اس کا کمال اس کا مقتضی ہے کہ باوصف تمام ممکنات کی طرف نسبت برابر ہونے کے پھر بھی تمام کمالات کے لئے محدود کشف ہو جائے۔ جناب خاتم الملک مولانا فضل حق قدس سرہ فرماتے ہیں کہ اگر مولانا بکر العلوم کا یہ ارشاد ہے کہ اس پرے آؤ کہ واجب سبحانہ براہ راست سب کو جانتا ہے تو اس پر ہمارا پہلے سے ایمان ہے گویا دلیل سے۔ اس کو محض اس لئے یاد آئے۔ اور اگر یہ مقصد ہے کہ من حیث الدلیل یہ بائیں سمجھا دی گئی ہے تو ایسا نہ ہوا۔ کوئی شافی دلیل متاخرین کی جانب سے ایسی پیش نہ ہوئی جس سے یہ استدلال دفع ہو سکے علاوہ ازیں جب ممکنات ازل میں موجود نہ تھے اور نہ ان کی صورت کو حدیث تو اس صورت میں علم کا تعلق معدوم محض سے ہو جائے گا جو باطل و ناممکن و نیز ازل میں یہ عقیدہ موجود صادق آ رہا ہے کہ ممکنات معدومہ اور یہ ظاہر ہے کہ رطلہ باری وجود موضوع کو جانتا ہے اور اس میں ہر ہر ازل میں ممکنات کا جو معلومات ہیں، وجود نہیں یہ صحیح ہے کہ متاخرین نے اشیا کا وجود دوسری ازل میں مانا ہے اور اس طرح اس سے بچنا چاہا ہے کہ تعلق علم کا معدوم محض سے ہو جائے۔ لیکن یہ بھی جو غلط ہے جس کی تحقیق مسئلہ دہر میں کی گئی ہے۔

(۵) مذہب محقق دوانی وہ یہ کہ ازل میں تمام ممکنات موجود تھے وجود اجمالی کے ساتھ۔ صاحب مذہب نے اپنی دانست میں دو جو نکال لئے۔

۱) ایک ممکنات کا اجمالی وجود۔

۲) دوم ممکنات کا تفصیلی وجود۔

اجمالی وجود علم فعلی کے لئے مخصوص کر دیا اور تفصیلی وجود علم انفعالی کے لئے نامعلوم کر دیا (تنقید) مولانا بکر العلوم اس مذہب پر اس طرح تنقید کرتے ہیں کہ ممکنات کا وجود اجمالی بالکل غیر معقول امر ہے یہ وجود اگر تمام ممکنات کو عارض ہو گیا ہے تو لازم آتا ہے کہ عرض واحد کا قیام متعدد موضوعات میں ہو جائے۔ اور اگر ہر ایک ممکن کے لئے جدا گانہ وجود ہے تو پھر یہ وجود فعلی کیسے رہا۔ بلکہ وجود تفصیلی ہو گیا۔ اس مذہب کے طور پر بھی علم فعلی، علم اجمالی ہے۔ یعنی ممکنات کا علم اجمالی وجود کہ ایک گویا بسیطہ



اشیاء کثیرہ کے لئے مبدا و انکشاف ہو گیا۔

۱) مذہب علامہ میرزا محمد علی بن علی علم فنی کو علم حضوری کہتے ہیں۔ یعنی ممکنات و اشیاء بلا واسطہ سموری باری ہوا کے معلومات ہیں۔ یہ ممکنات و اشیاء قواعد و حادثات ذاتیہ ہوں یا ثنائیہ معلوم باری ہوا میں اور علم علامہ میرزا محمد علی بن علی علم فنی کے لئے نہیں آتیں جو چوتھے مذہب پر لازم آتی تھیں کیونکہ اشیاء ممکنہ میں دو حیثیت ہیں۔ ایک حسیہ فعلیہ کی اور دوسری حیثیت لافعلیہ کی۔ اس حیثیت سے کہ موجود ہیں بوجہ واجب یہ اشیاء ازل میں گویا بالفعل ہیں۔ اور جب کہ ان اشیاء کی ذوات فی حلقہ اتہا وجود سے عاری ہیں تو ازل میں ان کی لافعلیہ ہوئی۔ پہلے اعتبار سے یہ اشیاء ممکنہ و معلوم واجب ہیں۔ اور دوسرے لحاظ سے ان کے ساتھ علم فنی کا تعلق ہوا ہے۔ (نتقد) یہ جواب علامہ میرزا محمد علی بن علی علم فنی کے لئے ہے۔ ان کا مسلک ہے کہ تمام ممکنات وجود سے عاری ہیں۔ موجود حقیقتہً صرف واجب سموات ہے باقی تمام ممکنات کو جتنا موجود کہتے ہیں۔ اس بنا پر تمام ممکنات موجود بوجہ واجب ہوئے کہ اس کا پر تو ممکنات پر پڑنے سے یہ تمام ممکنات موجود کہلائی جاتی ہیں۔ حقیقتہً ان کی ذوات میں وجود کا قیام نہیں ہے لیکن یہ مذہب خود باطل ہے۔ اس مذہب کے طور پر ہی علم فنی، علم اجمالی ہے۔ یعنی ذات واحدہ بیض کثرت کے لئے مبدا و انکشاف ہے اور یہی اجمال مراد ہے مذکورہ جس میں عدم امتیاز کی تائید ہو۔

۲) مذہب معتزلہ و بعض صوفیہ یعنی ازل میں اشیاء ممکنہ موجود تھیں بلکہ ثابت تھیں موجود نہ ہونے کی وجہ سے ان کا علم فنی ہو گیا اور ثبوت کی وجہ سے علم کا تعلق معدوم محض سے نہ رہا (نتقد) یہ جواب ثبوت بلا وجود پر مبنی ہے۔ یعنی اشیاء ثابت ہوں لیکن موجود نہ ہوں۔ عدم وجود کے درمیان ایسا درجہ متوسط نکالنا محض بایک خیال ہے جس کو حقیقتہً سے کوئی علاقہ نہیں مان کے ماسوا دیگر مذاہب بھی میں لیکن وہ کسی درجہ میں بھی قابل اعتناء نہیں اس وجہ سے ان کو قلم انداز کیا جاتا ہے۔ اس کلام سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ ان مذاہب مذکورہ میں سے کوئی مذہب ایسا نہیں ہے کہ علم فنی کی میزان پر پورا اتر سکے۔ دو مخدومین سے ایک مخدوم ہر ایک مذہب پر لازم آتا تو علم فنی باقی نہیں رہتا اور یا تعلق علم کا معدوم محض سے ہو جاتا ہے۔ البتہ عامہ صوفیہ کرام کا مذہب و مسلک (دعوت الوجود) ایسا ہے کہ اس کے تسلیم کرنے پر علم فنی کا مسئلہ بالکل حل ہو جاتا ہے۔ ان کے نزدیک عالم کون میں بحر باری ہوا۔ اس کو کوئی حقیقتہً موجود نہیں ہے تمام ممکنات اس کے اطلاق اور اعراض انتزاعیہ کی طرح ہیں۔ سب کی موجودیہ کا منشاء ذات حق سبحانہ ہے ازل میں باری تعالیٰ کا علم انہی ذات کے لئے و حقیقتہً تمام کائنات کا علم ہے کہ جو اس کے اطلاق و دائرہ میں۔ تھیں (المکنات معلومت) ازل میں صادق ہے کیونکہ گو ممکنات ازل میں موجود نہ تھیں لیکن ان کا منشاء ذات حق سبحانہ موجود ہے۔ حدیث تفسیر موجبہ کے لئے موضوع کے منشاء کا وجود کافی ہے اسی طرح ممکنات معدوم محض بھی نہ ہوئے جب کہ ان کا منشاء موجود ہے اس وجہ سے تعلق علم کا معدوم محض کے ساتھ نہ ہوا۔ اس مذہب پر بہت دلائل قائم کئے گئے ہیں اور اس کے ساتھ حضرات صوفیہ کا مشاہدہ ہے۔ یہ مذہب عقل متوسط سے خارج ہے گو کہ عقول عالیہ اس کا ذعان کئے ہوئے ہیں۔ اس کو بسط و تفصیل کے ساتھ حضرت مولانا فضل حق شیر آبادی قدس سرہ نے اپنی کتاب (المدد حق الجوح) میں ذکر کیا ہے۔

# قرابادین برکاتی

اطباء کے معمول اور دو خانوں میں تیار کئے جانے والے مرکبات کے نسخوں کی جو کتابیں فارسی میں ہیں وہ اب نایاب بھی ہیں اور فارسی زبان سے ناواقف اطباء اس سے استفادہ بھی نہیں کر سکتے، اردو میں جو کتابیں ہیں ان میں سے اکثر ناقابل اعتبار ہیں۔ اکثر مرکبات کے اجزاء اور اوزان میں اکثر غلطیاں پائی جاتی ہیں، اس کی کو محسوس کر کے مولانا حکیم محمود احمد برکاتی نے قرابادین ترتیب دی ہے۔ جس میں مرکبات کے اجزاء اور اوزان کی صحت کا خاص اہتمام کیا ہے۔ ساتھ ہی اپنے خاندان کے بعض مجربات کا بھی اضافہ کر دیا ہے۔

زیر طبع :-

برکات اکیڈمی ۲۹۸۱ء لیاقت آباد، کراچی نمبر ۱۹

فون ۲۱۸۱۰۰



حاملہ خواتین کے امراض کا علاج

حضرت علامہ حکیم سید برکات احمد

کے قلمی رسالہ

الْقَوْلُ الْمَتِينُ فِي مَا يَتَعَلَّقُ بِالْحَبْلِ وَالْجَنِينِ  
کا

مولانا حکیم محمد نصیر الدین ندوی

کے قلم سے ترجمہ

اطباء اور طلبہ کے لئے تحفہ

ملنے کا پتہ

برکات اکیڈمی، کراچی

۲۹۸ اے لیاقت آباد نمبر ۴ - فون ۶۱۸۱۰۰

ماہنامہ ”کاروان طب“

نیرادارت: حکیم مختار احمد برکاتی

○ مختلف طبی موضوعات

○ معلومات انشاء مضامین

○ اطباء کی سرگرمیوں کی تازہ ترین خبریں

○ قومی طبی کونسل کی اطلاعات

”کاروان طب“ میں ملاحظہ فرمائیے

برکات اکیڈمی ۲۹۸ اے لیاقت آباد نمبر ۴، کراچی ۱۹

فون: ۴۱۸۱۰۰



# مولانا معین الدین اجمیری

## افکار و کردار

بر عظیم کے نامور معلم و مدرس و مصنف اور مجاہد حریت  
مولانا معین الدین اجمیری کے سوانح اور ان کے علوم  
پر مفصل گفتگو کے ساتھ مولانا کے جہادِ حریت کا تذکرہ  
ایک فقید المثال مدرس و مصنف ایک درویش صفت  
عالم دین اور ایک بیباک زعیم سیاسی کے ایمان افروز اور  
ولولہ انگیز سوانح حیات



## برکات اکید می کراچی



# الروض المجود

علامہ فضل حق خیر آبادی کا رسالہ "الروض المجود"  
فی تحقیق حقیقت الوجود و وجود کی ماہیت پر  
ایک معرکتہ الآراء رسالہ ہے

مولانا حکیم محمود احمد برکاتی

کے قلم سے اس کا ششہ اور رواں اُردو ترجمہ

برکات اکبڑی ۲۹۸-۱ لیاقت آباد کراچی ۱۹

فون: ۴۱۸۱۰۰